Alttestamentliche Theologie.

Alttestamentliche Theologie.

Die Offenbarungsreligion
auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsstufe.

Dargestellt

von

Dr. Hermann Schultz
Prof. der Theologie zu Basel.

Zweiter Band.

Frankfurt a. M.
Verlag von Heyder & Zimmer.
1869.

INHALT.

Zweiter Haupttheil. Prophetische Periode. 1—270.

A. Die religiösen Grundthatsachen dieser Zeit 1—83.

Cap. XXXV. Quellen 1—7.

1) Assyrische Periode 2—4. 2) Chaldäische Periode 4—6. 3) Persische Periode 6—7.

Religiöse Entwicklungsgeschichte 8—29.

Cap. XXXVI. Assyrische Zeit 8—16.

1) Bis zu Assurs Auftreten 8—10. 2) Assurs Macht 10—13. 3) Assurs Fall 13—16.

Cap. XXXVII. Chaldäische Zeit 16—21.

1) Die letzten Rettungsversuche 16—19. 2) Die Katastrophe 19—21.

Cap. XXXVIII. Persische Zeit 21—29.

1) Das Exil 21—25. 2) Das neue Jerusalem 25—29.

Religiös wichtige Gestalten in diesem Zeitraum 29—83.

Cap. XXXIX. Der Prophet 29—66.

1) Geschichte der Prophetie 29—34. 2) Falsche und wahre Propheten 34—40. 3) Namen und Amt der Propheten 40—43. 4) Rede und Schrift 43—50. 5) Weissagung, Erfüllung, Geschichte 50—63. 6) Prophetie und Gesetz 63—64. 7) Wunder 64—66.

Cap. XL. Priester und König 66—72.

1) Priesterthum 66—68. 2) Königthum 68—72.

Cap. XLI. Der leidende Gottesknecht 72—81.

1) Bedeutung des Namens 72—77. 2) Das Leiden 77—80. 3) Religiöse Bedeutung 80—81. Zusatz: Religiöse Einrichtungen 81—83.

B. Religiöse und sittliche Anschauungen dieser Zeit 83—270.

I. Voraussetzungen des Heils 83—170.

Cap. XLII. Gotteslehre 83—114.

1) Dasein Gottes 83—84. 2) Einheit Gottes und Partikularismus 84—88. 3) Persönlichkeit Gottes, Geistigkeit, Vermenschlichung 88—93. 4) Offenbarung und Namen Gottes 93—98. 5) Eigenschaften 98—114.

Cap. XLIII. Gott und Welt 114—129.

1) Schöpfung 114—117. 2) Vorsehung 117—122. 3) Zweifel am Heil, Theodicee 122—129.

Cap. XLIV. Engel. 129—133.

Cap. XLV. Der Mensch. 134—138.

1) Der Mensch als Naturwesen 134—136. 2) Idee des Menschen 136—138.

Cap. XLVI. Das Böse 139—161.

1) Das Böse ausserhalb der Menschheit 139—142. 2) Israels Sünde; ihr Ursprung, Allgemeinheit, Entfaltung, Namen 142—154. 3) Sünde der Menschheit, Erbsünde 154—156. 4) Schuld, Schuldbewusstsein, Strafe 156—161.

Cap. XLVII. Tod und Zustand nach dem Tode 161—170.

1) Tod Israels 161—162. 2) Tod und Uebel in der Menschheit 162—164. 3) Zustand nach dem Tode 164—170.

II. Gegenwart des Heils 171—201.

Cap. XLVIII. Israels Heil in Glauben aus Gnaden 171—178.

1) Partikularismus des Heils in Israel 171—173. 2) Gnade 173—175. 3) Hoffnung 175. 4) Glaube 175—178.

Cap. XLIX. Gerechtigkeit, Seligkeit, Weisheit des Israeliten 179—189.

1) Begriff der Gerechtigkeit 179—181. 2) Entstehung derselben 181—183. 3) Seligkeit 183—186. 4) Weisheit 186—189.

Cap. L. Sittlichkeit 189—194.

1) Aeusserliche Reinheit 189—191. 2) Sittliches Ideal 191—194.

Cap. LI. Versöhnungslehre 194—201.

1) Versöhnungswille Gottes 194—197. 2) Versöhnungsmittel 197—199. 3) Versöhnungsbedingungen 199—201.

III. Zukunft des Heils 202—270.

Cap. LII. Gottes Kommen und Gottes Tag 202—210.

1) Kommen Gottes 202—203. 2) Tag Gottes 203—205. 3) Gottes Tag als Gericht über Israel 205—207. 4) Als Rettung Israels 207—210.

Cap. LIII. Auferstehung 210—220.

1) Des Volkes Tod und Auferstehung 210—213. 2) Des Einzelnen Tod und Auferstehung 213—220.

Cap. LIV. Die Endzeit und ihre Güter 220—227.

1) Israels Stellung zu Gott 221—224. 2) Herrlichkeit des Gottesvolkes 225—227.

Cap. LV. Die Heidenvölker in der Endzeit 228—235.

1) Die Völkerwelt als Feindinn des Gottesreiches 228—230. 2) Die Völkerwelt als Nichtisrael 230—235.

Cap. LVI. Der davidische König der Endzeit 236—258.

1) Gottes Ursächlichkeit und menschliche Vermittlung 236—239. 2) Messiasbild der assyrischen Zeit 239—252. 3) In der chaldäischen Zeit 252—255. 4) In der persischen Zeit 255—258.

Cap. LVII. Prophet und Priester in der Endzeit 258—262.

1) Prophet 258—261. 2) Priester 261—262.

Cap. LVIII. Der leidende Gottesknecht in der Zukunft 262—270.

1) Typische Bedeutung 262—263. 2) Jes. LII, 13—LIII, 12. 263—268. 3) Sač. XII, 10 ff. 268—270.

Dritter Haupttheil. Levitische Periode. 271—339.

A. Religiöse Grundthatsachen 271—296.

Cap. LIX. Quellen 271—275.

1) Esra bis Alexander 271—273. 2) Alexander bis zu den Hasmonäern 273. 3) Charakter der Quellen 273—275.

Cap. LX. Religiöser Grundcharakter der Zeit 275—284.

1) Vergleich mit der vorigen Zeit 275—277. 2) Persische Zeit 277—280. 3) Ptolemäische Zeit 280—282. 4) Freiheitskrieg 282—284.

Cap. LXI. Besondere religiöse Erscheinungen und Einrichtungen 284—296.

1) Hohepriester 284—285. 2) Prophet und Schriftgelehrter 285—290. 3) Gemeine der Zerstreuung 290—291. 4) Proselyten 291—294. 5) Heiliger Ort 294—295. 6) Heilige Zeit 295—296.

B. Besondere sittlich-religiöse Richtungen dieser Zeit 296—339.

I. Abnahme der religiösen Kraft und Lebendigkeit 296—307.

Cap. LXII. Gotteslehre und Anschauung von der Schrift 296—301.

1) Gottesbegriff 296—299. 2) Lehre von der Schrift 299—301.

Cap. LXIII. Zersetzung der Glaubenseinheit 301—307.

1) Parteiungen und Sekten 301—303. 2) Skepsis 303—306. 3) Aufnahme fremder Elemente 306—307.

II. Die Uebertreibung des nationalen Elements und der Bedeutung der heiligen Form 307—316.

Cap. LXIV. 307—316.

1) Uebertreibung des nationalen Elements 307—311. 2) Uebertreibung des levitisch-ceremonialen Elements 311—316.

III. Einflüsse der Schriftgelehrsamkeit auf die Religion 316—339.

a) Anfänge theologischer Lehrsätze 316—326.

Cap. LXV. 316—326.

1) Lehre von der Auferstehung 316—321. 2) Lehre von Engeln und Teufeln 321—323. 3) Lehre von der Weisheit 323—326.

b) Weissagung durch Vermittlung der Schriftgelehrsamkeit 327—339.

Cap. LXVI. Die Apokalypse und ihre Weissagung 327—335.

1) Apokalyptik und Prophetie 327—329. 2) Weissagung Daniels 329—335.

Cap. LXVII. Der zweite Schriftsinn 335—339.

Zweiter Haupttheil.

Prophetische Periode.

Religionsentwicklung vom Sinken der getrennten Reiche bis zur Vollendung des zweiten Jerusalem. 800—459.

A. Die religiösen Grundthatsachen dieser Zeit.

CAPITEL XXXV.

Quellenübersicht.

Der Zeitraum von 800—459, den wir übrigens nicht genau chronologisch einschränken, dem wir vielmehr auch dasjenige aus dem Schluss der vorigen Periode beiordnen, was seinem Wesen nach, wie das kleine Buch Joëls, durchaus der neuen Zeit angehört, — zerfällt nach seiner religiösen Entwicklung in folgende kleinere Abschnitte, deren Unterschied für eine Reihe von Punkten sorgfältig festzuhalten ist. Zuerst tritt uns der Zeitraum entgegen, wo Assur, — anfangs nur in der Ferne erscheinend, — immer näher tritt, bestimmend wird für die Geschicke des Volkes Israel, bis es sinkt, um dann in nicht zu langer Zeit zu Grunde zu gehen. Dieser Abschnitt, also von 800—circa 630, dem Beginn des entscheidenden Angriffs auf Niniveh, wird als die assyrische Periode bezeichnet werden. Sodann tritt die

chaldäische Weltmacht in Babylon in den Vordergrund der Geschichte. Sie zerbricht im Bunde mit Medien Niniveh, vernichtet dann den letzten Rest der Selbstständigkeit des Volkes und führt es in die Gefangenschaft. Die kurze Zeit der Blüthe dieses Weltreichs, bis sich die Vorboten seines raschen Falles zu zeigen begannen, also von 630 — circa 555, bildet einen eignen bedeutsamen Abschnitt, die chaldäische Periode. Endlich beginnt mit dem ersten Aufleuchten einer Hoffnung der Rettung durch die aufsteigende persisch-medische Weltmacht ein neues Leben in Israel; bald wird die Zwingburg gebrochen; die Erlaubniss zum Heimzuge wird gegeben; eine Kolonie von Frommen mit dem Davidssohne Zerubabel und dem Hohepriester Josua zieht heim, gründet die heilige Stadt auf's Neue, und beginnt unter persischer Herrschaft ein neues eigenthümliches Volksleben, wenn auch mit wenig Aussicht auf wahres Gedeihen, bis mit Esra und Nehemjah neue Kräfte nachrücken. Diese Zeit von dem Sinken Babylonischer Macht bis Esra 555—459 bildet die persische Periode unsres Zeitraums. Jeder dieser drei Perioden haben wir ihre Quellen gesondert zuzuweisen. Uebrigens werden wir, — da es nicht in unsrer Absicht liegen kann, für die Zeit nach Esra den ganzen Bestand religiös-sittlichen Lebens in Israel noch einmal zu wiederholen, — für solche Punkte, in welchen jene Zeit nur die Ergebnisse der unsrigen wiederholt, auch die Schriftstellen aus späteren Quellen anhangsweise mit anführen können.

1. Quellen der assyrischen Periode. 800—630.

Die ältesten Schriftstücke, welche wenigstens innerlich mit dieser Zeit zusammenhängen, wenn sie auch der Zeit nach eigentlich etwas früher entstanden sind, scheinen zwei kleine prophetische Reden zu sein. Wenn Hitzig richtig vermuthet hat, dass der alte Orakelspruch jes. XV. XVI das Orakel des Jona, Amithaï's Sohn ist (2 reg. XIV, 25), [1]) — so muss derselbe vor 823 entstanden sein. Und wenn man nicht, wie Vatke zweifelnd,

[1]) Ich verweise für diese Ansicht, welche mir durchaus wahrscheinlich erscheint, auf **Hitzigs** Specialschrift „des Propheten Jonas Orakel über Moab etc. Heidelberg 1831", — so wie auf desselben Gelehrten Commentar zum Jesaja a. d. St.

Hilgenfeld sehr bestimmt gemeint hat, das kleine Buch Joëls als ein spätes nachexilisches Schriftstück ansehen will, — was wie ich meine bei der Abhängigkeit so vieler späterer Propheten von diesem Stücke im Ausdruck und Inhalt nicht Vielen einleuchten wird, — so kann es nach der übereinstimmenden Meinung der Gelehrten nur aus der Zeit vor 800 stammen, ehe Assur sich Vorderasien genähert hatte, als die Plünderung Jerusalems durch die Nachbarvölker unter Joram noch in ziemlich frischem Andenken war. Daran reiht sich von Prophetenschriften zuerst Amos, etwa seit 800, dann Hosea etwa seit 780 und der Verfasser von Sac. IX. X. XI. XIII, 7—Ende, welcher deutlich die Schreckenszeit der Wirren nach Jerobeam II. Tode miterlebte, also nach 770 wirkte. Den Mittelpunkt dieser Zeit bildet von prophetischen Schriftstellern Jesajah, also der Verfasser von jes. I—XI incl. (XII?) XIV, 24—Ende, XVI, 13—Ende, XVII—XX incl., XXI, 11—XXIII Ende, XXVIII—XXXIII Ende, (XXXIV?) (XXXVIII, 9—Ende), welcher sicher von 757—circa 700 gewirkt hat. Neben ihm steht Micha. Gegen das Ende dieses Abschnitts hin haben wir wohl Nahum zu denken, der etwa 640 mag geweissagt haben, — und Zephanjah, welcher schon auf die drohende Chaldäische Noth hinweist, etwa 630.

Von geschichtlichen Stücken fällt wohl in diese Zeit die erste den Hauptkörper des Pentateuch mit Ausnahme des Deuteronom umfassende Sammlung der Urgeschichte Israels, Vieles hinzufügend, wie das Bileamslied und gewiss mancherlei Gesetze des dritten Buches, welche allmählig in Gebrauch gekommen waren und als altheilige galten. Sodann das prophetische Werk, welches die Jugendgeschichte Davids freier behandelt, dessen Reste in 1 sam. XII. XV—XVII. XXIV. XXVI. XXVIII sich leicht von der andern Erzählung absondern. Ferner das prophetische Werk, welches die Geschichte des Elias und Elisa behandelt, 1 reg. XVII—2 reg. III. Endlich kann, wie ich glaube, auch jud. XVII—XXI, so sehr der ganze alterthümliche Charakter der Darstellung für eine frühere Abfassung spricht, wegen XVIII, 30 nicht vor der Zerstörung von Samarien geschrieben sein. Genauer chronologisch lassen sich diese Werke, welche Zeit und Persönlichkeit ihrer Verfasser ja nicht in den Vordergrund treten lassen, nicht wohl

bestimmen. Wenn das Deuteronom unter Josia gefunden, nicht geschrieben ist, was ich nach dem ganzen unbefangenen Charakter der Erzählung 2 reg. XXII, 8 ff. keinen Grund sehe zu bezweifeln, so kann seine Abfassung spätestens etwa in Manasses Zeit (660) fallen. In dem entgegengesetzten Falle wäre es 621 geschrieben, also in der folgenden Periode.[1]) Für unsre Aufgabe ist die Entscheidung dieser Frage nicht von besonderer Wichtigkeit. Das Lied deut. XXXII wird eine nicht bedeutende Zeit vor dem Buche im Zehnstämmereich gedichtet sein.[2])

Von dichterischen Stücken fällt in diese Zeit sicher der eigentliche Körper des Buches Hiob (I—XXXI. XXXVIII—Ende) (XL. XLI??), wohl in Jesajahs Anfangszeit gedichtet. Von dem Spruchbuch Cap. XXX. XXXI. Von Psalmen mit ziemlicher Sicherheit ψ XLVI. XLVIII. LII. LVI--LIX. LXV. LXXV. LXXVI, — wahrscheinlich wohl auch ψ XVI. XVII. XXVII. XXX. XXXVI. XLI. XLIX. Schwerlich schon ψ LXXII.

Die Mehrzahl dieser Quellen, Amos, Hosea, Jesajah, Micha, Nahum, Zephanjah, Hiob, ψ XLVI. XLVIII sind völlig zweifellos. Die andern gehören wenigstens sicher dieser oder der folgenden Periode an, was für unsre Aufgabe einen wesentlichen Unterschied nicht macht.

2. Quellen der chaldäischen Periode. 630—555.

In den Anfang dieser Zeit fällt sicher die Einführung des Deuteronomium, also seine Wirkung als Gesetz und seine Verbindung mit dem Segen des Moses, Cap. XXXIII. Unmittelbar darauf beginnt die prophetische Thätigkeit des Jeremjah, dessen Schriften (I—L excl.) von circa 626—586 für den ganzen ersten Theil des Zeitraums Hauptquelle sind.[3]) Als

[1]) Dem Deuteronomiker selbst gehören an: lev. XXVI. deut. I—XXXI. jos. I. VIII, 30—Ende. X—XIII, 14. XXIII, 1—XXIV, 29. [2]) Vgl. Kamphausen das Lied des Moses, 1862, Ewald Jahrbücher der biblischen Wissenschaft VIII, 41 ff. [3]) Nach dem Verhältniss von jerj. XLIX, 7 ff. zu Obadjah müsste dieser ein älterer Zeitgenosse Jeremjahs sein. Doch muss Obadjah andrerseits, wenn überhaupt in dieser Zeit, nach der Zerstörung Jerusalems gelebt haben. Vielleicht war es ursprünglich ein viel älterer Prophet, der wie Joël auf das Unglück unter Joram sich bezog, und ist im Exil leicht verändert.

jüngere Zeitgenossen erscheinen der Verfasser von Sacarjah XII. XIII, 1—7. XIV, und Habakuk, beide Angesichts der drohenden Vernichtung weissagend (600). Für die zweite Hälfte der Zeit ist der Hauptvertreter der Prophetie Ezechiel, welcher seit circa 593 in der Gefangenenkolonie am Chaboras wirkte.

Was die geschichtlichen Bücher betrifft, so gehört wohl die allmählige Entstehung des Königsbuches in diese Zeit, wenn auch sein letzter Abschluss erst in die nachexilische Zeit fallen wird. Unsrer Zeit gehört die moralisirende, predigende Art, die alte Geschichte zu behandeln, wie sie z. B. 1 reg. VIII und sehr oft sich zeigt, während die älteren Aufzeichnungen einen mehr chronikartigen Charakter an sich trugen. Stücke wie jes. XXXVI—XXXIX und jerj. LII werden ebenfalls erst in der zweiten Hälfte dieses Abschnittes ihre Gestalt erhalten haben.

Von dichterischen Stücken weist prov. I—IX und damit überhaupt die einheitliche Gestaltung des Spruchbuchs doch wohl eher auf die zweite Hälfte dieser Zeit, als auf nachexilische Entstehung; — auch die Elihureden bei Hiob können nicht wohl später als etwa 600 entstanden sein. Die Klagelieder weisen sicher auf die erste Hälfte des babylonischen Exils. Von Psalmen führen in die Zeit des Jeremjah mit ziemlicher Sicherheit V. XII. XIV. XXII. XXV. XXVI. XXVIII. XXXI. XXXIII —XXXV incl. XXXVIII—XL incl. XLII. XLIII. L. LIII—LV incl. LXI. LXIII. LXIV. LXIX—LXXI incl. LXXIII. LXXXII. LXXXIV, — vielleicht XV. XXXVII. LXXX. LXXXI. LXXXIX. CXXII. In die erste Zeit des Exils scheinen zu weisen LI. LXXVII. LXXXVI. LXXXVIII. XC. CII, — vielleicht XXXVII.

Auch hier ist durch die bedeutende Anzahl chronologisch sichrer prophetischer Quellen eine vollständige Sicherheit über den Stand der alttestamentlichen Religion ermöglicht. Das Zweifelhafte, — vorzüglich auf dem Gebiete der Psalmen, — gewinnt durch Einrahmung in die sichern Ergebnisse der prophetischen Schriften seinerseits Sicherheit.

3. Quellen der persischen Periode. 555—459.

Gegen das Ende des babylonischen Exils treten eine Reihe von Propheten auf, deren gemeinschaftlicher Zweck die Verkündigung der Wiederherstellung Israels und des Untergangs der Chaldäer und der Aufruf zu freudiger Sammlung um das Panier Gottes ist. Ihre Namen sind vergessen, — wohl nie bekannt gewesen. Denn unter dem argwöhnischen Auge der babylonischen Tyrannen und angesichts ihrer Strenge gegen prophetische Aufwiegler ihrer Gefangenen [1]), war ja ein öffentliches prophetisches Auftreten unmöglich. Nur in heimlich verbreiteten Schriften, vielleicht absichtlich sich in das Geheimniss altberühmter Namen bergend, konnten diese Männer, — in vieler Hinsicht die grössesten Propheten, welche Israel überhaupt geboren hat, — versuchen dem göttlichen Auftrage zu entsprechen, der ihnen ward. Und wohl haben wir sie unter denen zu suchen, welche die chaldäische Macht noch in ihren Todeszuckungen zermalmte. Ihnen ist ein Platz geworden vorzüglich in dem Buche Jesajahs, dessen zwei Redensammlungen wohl erst nach dem Exil verbunden und zu unserm Buche erweitert wurden. Sie sind zu finden jes. XIII, 1—XIV, 24. XXI, 1—11. (XXXIV) XXXV. XL—LXVI, — Stücke die wir in den Citaten als Buch Jesajah (B. J.) bezeichnen werden, — sodann jerj. L. LI, welche trotz Grafs Zweifeln sicher ebenfalls auf die Zeit des Untergangs von Babel weisen. [2]) — Unter den Rückkehrenden in Jerusalem weissagten Haggaï und Saᶜarjah, der Verfasser von saᶜ. I—VIII incl. Vielleicht gehört dieser Zeit nach der Rückkehr auch der schwere Abschnitt Jesajah XXIV—XXVII incl. an, — in Betreff dessen mir freilich zweifellos ist, dass er nicht von dem Propheten Jesajah sein kann, — aber sehr zweifelhaft aus welcher Zeit und aus welchen

[1]) Wie sie jerj. XXIX, 22 voraussetzt. [2]) Nicht weil die Anschauung von Babels Zerstörung durch die Meder und ihre Hülfsvölker über den Gesichtskreis des Jeremjah hinausläge, — sondern weil der Tempel als wirklich zerstört vorausgesetzt wird (L, 28. LI, 11. 51), — weil ganz anders über Babylons Wesen und Zukunft geredet wird als Jeremjah das sonst thut (XXV, 9. XXVII, 6. XXVIII. XXIX. XXXVII. XXXVIII. XLIII, 10. cf. L, 11. 24. 31. LI, 7. 34. 53), — und weil die Sprache, obwohl absichtlich an Jeremjah anschliessend und aus ihm schöpfend, doch an Breite und Unselbstständigkeit sich von den echten Schriften des Propheten noch merklich unterscheidet. Das Stück mag von einem Schüler Jeremjahs herrühren.

Verhältnissen er wirklich stammt. — Maleachi (440), der letzte Prophet, gehört der Zeit nach der folgenden Periode an, wird aber vielfach, als dem Geiste nach noch an die Letzterwähnten schliessend, anhangsweise zu benutzen sein.

Die geschichtlichen Bücher waren in dieser Zeit abgeschlossen oder wurden es doch jetzt und im Anfang der folgenden Zeit nur noch der Form nach. Das kleine Buch Ruth, übrigens sehr treu schildernd und alterthümlich gehalten, ist seiner Entstehung nach nur bis in unsre Zeit (500?) hinauf zu setzen. In dieselbe Zeit gehört wohl das Buch Jona, als Antwort auf die Zweifelsfrage, warum die Gottesdrohungen nicht insgesammt und ihrer ganzen Schwere nach ihre Erfüllung fanden. — Psalmen, welche der ersten Zeit des Sieges und des neuen Gemeinelebens entspringen, sind wohl I. (IX. X) XLVII. LXVI. LXVII. LXVIII. LXXVIII. LXXXV. LXXXVII. XCI—XCIII incl. C. CXVIII. CXX—CXXXV incl. (excl. CXXII.) CXXXVIII—CXLIX incl. (?) Auch hier sind die Psalmen natürlich das am wenigsten Sichre. Sie von denen der folgenden Zeit zu sondern, ist vielfach fast unmöglich. Doch ist immerhin dabei die Sicherheit für unsre Aufgabe gegeben, dass solche Lieder, auch wenn sie später entstanden sind, Nichts bieten, als was sich als Eigenthum dieser Periode auch sonst durch sichre Quellen erweisen lässt.

So bietet sich für diese Zeit ein ungleich grösserer Kreis von Quellen als für die mosaische Periode, und viele unter diesen gehen auch ihrer religiösen Bedeutung nach weitaus über Alles hinaus, was die vorige Periode an schriftstellerischen Erzeugnissen bot. Die Möglichkeit, ein genaues Bild der religiös sittlichen Stufe zu geben, ist für diese Periode in viel höherem Maasse vorhanden, als für die vorige. Und auch weil diese Zeit viel klarer über sich selbst, viel lehrhafter und reflektirender ist als die vorige, bietet sich unsrer Aufgabe der Stoff viel unmittelbarer und besser vorbereitet. Allerdings erhöht grade die fast unübersehbare Menge von Einzelheiten hier die Schwierigkeit einer übersichtlichen Darstellung sehr.

Religiöse Entwicklungsgeschichte.

CAPITEL XXXVI.

Der Vorabend des Gerichtes. Die assyrische Zeit.

1. Uebergang bis zum Auftreten Assurs.

Von der Gegenwart des Heils, wie sie in der davidischen und salomonischen Zeit alle Bedingungen zu idealer Entfaltung in sich zu tragen schien, war schon im Beginn dieser Periode Stück um Stück zerbrochen. Mit der Einheit des Reiches und des Gottesdienstes war der Gedanke des „Gottesvolkes Israel" vernichtet oder doch auf so geringe Verhältnisse zurückgeführt, dass sie nur als ein Schattenbild einstiger Herrlichkeit erscheinen konnten. Im nördlichen Reiche herrschte die sinnliche Verehrung Jhvhs, von keinem namhaften Theile des Volkes bekämpft; die Prophetenschulen waren wie es scheint untergegangen. Zwar finden wir Propheten, welche klarer als je zuvor das Verderben dieser unreinen Gottesverehrung bekämpfen. Aber mit vielen Hindernissen und Gefahren wirken sie;[1]) grossentheils kommen sie nur eine Zeit lang aus Judah, um in diesem entarteten Reiche das Letzte zu versuchen.[2]) Im südlichen Reiche sehen wir bürgerliches Missgeschick aller Art,[3]) aber doch eine Anknüpfung an das alte Heil im Davidshause, welches sich in Regenten wie Usia und Jotham zum Theil auch wirklich erneuerte, und an die wahre Gottesverehrung in dem Tempel Gottes zu Jerusalem. Aus dem heiligen Volke beginnt sich mehr und mehr der Gedanke der heiligen Stadt, Jerusalem, auszusondern.[4]) Daneben freilich erscheint in der längsten Zeit dieses Abschnittes gradezu heidnischer Kultus, der sein Haupt frech neben dem Hause erhebt, über dem Jhvhs Name genannt ist, — dabei

[1]) Z. B. hos. IV, 4. amos VII, 10 ff. sac. XI, 4 ff. [2]) So Amos (VII, 14. cf. I, 1.) sac. XI, 4, 17. Dagegen scheint Hosea von Geburt ein Nordisraelit (II, 11. V, 1. XI, 1. XII, 1 etc.) [3]) Z. B. 2 reg. VIII, 20 ff. XII, 17 f. XIV, 11 ff. etc. [4]) Z. B. joël IV, 1—6. (ψ XLVI—XLVIII· jes. I, 8. 27. II, 1. XXII etc.)

sittliche Verirrungen aller Art in der üppig aufblühenden, gewiss zur Handelsstadt werdenden, Hauptstadt.

Es war eine Zeit traurigen Sinkens, sehr geeignet den Blick der Sehnsucht auf die Herrlichkeit der Vergangenheit zu wenden oder ihn auf das Ideal einer besseren Zukunft zu richten. Jetzt ward die alte Herrlichkeit des Volkes mit besonderer Liebe beschrieben. Die Vätergeschichte und die Geschichte der mosaischen Zeit waren in ihren Hauptbestandtheilen damals vollendet; jetzt erhielten sie einen vorläufigen schriftstellerischen Abschluss. Auch die Propheten dieser Zeit, wie Hosea, zeigen eine besonders lebhafte Beschäftigung mit der schönen Jugendzeit Israels.[1]) Jetzt ward des grossen Heldenkönigs David Gestalt reicher und bunter ausgeschmückt, — vor Allem seine Jugendzeit dichterisch verklärt; jetzt die grossen Gottesmänner des Nordreichs Elias und Elia in glänzenden Zügen wunderbarer Hoheit dem Volke vor die Augen gestellt. Und zugleich erwachte die Hoffnung auf schönere Wiederkehr jener Blüthetage Israels in einer idealen Vollendungszeit mit einer früher nicht gekannten Gluth, — schloss sich fester und fester an das Davidshaus an trotz seiner gegenwärtigen Niedrigkeit.[2])

Dennoch war es immerhin noch eine Zeit, wo man hoffen konnte, dass sich aus den gegebenen Verhältnissen ohne gewaltsamen Abbruch das Heil der Zukunft entwickeln möchte, — wo man nach einer Reihe von göttlichen Züchtigungen, vor Allem nach Zerbrechung der willkührlichen Königsmacht im Nordreiche, eine neue davidische Zeit erleben zu können glauben mochte. In dem nördlichen Reiche blickte man hoffend auf das wenigstens zu Zeiten verhältnissmässig gesundere Südreich;[3]) — im südlichen Reiche hoffte man hinter den vorübergehenden Wolken einzelner Gotteszüchtigungen die Sonne der neuen Zeit aufgehen zu sehen, sobald Busse und Glaube des Volkes das Erbarmen Gottes herbeiriefen.[4]) Solange eben die Feinde der beiden israelitischen Reiche nur Kleinstaaten waren, im Wesentlichen von nicht grösserer Volkskraft als sie sich selbst in einem einzelnen der beiden getrennten Reiche fand, — solange Aegypten in Zersplit-

[1]) hos. XI, 1. X, 9. XII, 3 f. (jes. I, 9 f.) [2]) hos. III, 4. VI, 1 ff. XIII, 14. XIV, 1 ff. amos IX, 11 ff. [3]) hos. III, 5. V, 15. amos IX, 11. sač. IX, 7 ff. [4]) Z. B. joël III, 1 ff.

terung ungefährlich blieb und die kleinen bei Joël und Amos erwähnten Nachbarreiche allein feindlich waren,[1]) — so lange trat der furchtbare Ernst, die Unerbittlichkeit des göttlichen Gerichtes, noch nicht deutlich hervor. Ganz anders, als in Assur eine Weltmacht auf den Schauplatz israelitischer Geschicke trat. Da ward es den Gotterleuchteten gewiss, dass Gottes Wege mit diesem Volke zum wirklichen Tode eilten, dass das Israel der Gegenwart zu leicht befunden sei.

2. Die Macht Assurs.

Assur tritt für die Geschichte Israels zuerst bedeutsam auf, als der König Phul erobernd sich gegen Menahem von Ephraim wendet, also gegen 768.[2]) Schon dieser erste Stoss hat das Nordreich für immer zerrüttet; nie hat es sich wieder zu früherer Kraft gesammelt. Gezwungen zu den neuen Weltgrössen Stellung zu nehmen, schwankt das Volk in unseliger Unentschiedenheit zwischen Aegypten und Assur und zieht sich nur desto stärker Argwohn und Rache des Grosskönigs zu. Innre Partheiungen zerrütten das Volk; wildeste Verwirrung, grauenhafte Entartung, völlige Auflösung der Bande des Staatswesens folgen aus dem Streit und Schwanken der Partheien, aus der kurzsichtig wechselnden Leitung des Staates.[3]) Um sich Assurs zu erwehren rafft sich das Volk zum Bündniss mit dem früheren Feinde, Aram, auf, zerreisst den mühsam geknüpften Frieden mit Judah und beginnt den Bruderkrieg.[4]) Die Rache durch Tiglat-Pil-eser folgt schnell und vernichtend.[5]) Das Nordreich ist von Gott aufgegeben;[6]) Ephraim muss sterben wegen seines Abfalls von dem wahren Gott.[7]) Das heilige Volk ist fortan nur noch in Judah. Mit Shalman-eser's Eroberungszug wird dem Todeskampfe des zuckenden Staatskörpers ein Ende gemacht.[8]) Der Tod tritt ein, —

[1]) joël IV, 3 ff. amos I, 3 ff. [2]) 2 reg. XV, 19. [3]) Z. B. hos. IV, 8 ff. VII, 1 ff. sač. XI, 8 ff. [4]) jesaja VII—XI. [5]) 2 reg. XV, 29. [6]) sač. XI, 9 ff. [7]) hos. XIII, 1. [8]) 2 reg. XVII, 5 ff. Nach der Meinung der Neueren, wie sie z. B. bei Delitzsch Commentar zum Jesajah S. 236 zu vergleichen ist, wäre Shalman-eser während der Belagerung Samarias gestorben, erst sein Nachfolger und Heerführer Sargon hätte die Eroberung wirklich vollendet. Mir scheint dies gegen den einfachen Text der Erzählung. Auch hat mich überhaupt, was bisher von den Inschriften in Niniveh entziffert ist, noch durchaus nicht überzeugt, dass der erste Ein-

die Auflösung des Staatskörpers, — und die Verwesung, — die Zerstreuung der Atome dieses Körpers durch das Exil. Doch wenn auch in Wirklichkeit todt, lebt Ephraim in der Hoffnung der Besten fort. Später als auch Judahs Leidenszeit beginnt, wenden ein Jeremjah, ein Ezechiel das Auge mit besonderer Hoffnung und Liebe auf dies edle Reis Joseph, welches den Völkern verkauft ist, aber wiedergewonnen werden soll.

Im Südreiche sind indessen kaum minder traurige Verhältnisse. Der Rest der alten Macht, wie er unter Usia und Jotham noch weise gestärkt und zusammengehalten war,[1]) geht unter des Ahas kindischem und frevelhaftem Regiment schnell verloren.[2]) Neben äusserlicher Verehrung Jhvhs zeigen sich Götzendienst und Aberglaube aller Art, — neben kindischem Leichtsinn Verzagtheit und Unglaube.[3]) Selbst der Schein von selbstständigem Fortbestehen wird nur erkauft durch schmähliche Unterwerfung unter die assyrische Weltmacht. Der Davidssohn wird ein Vasall Assurs.[4]) So weissagt Micha, dass auch hier keine Rettung sei ausser durch den Tod, während Jesajah wenigstens eine Sichtung härtester Art, Verheerung und Verödung des Landes verheisst;[5]) auch hier scheint es zu Ende zu gehen.

Und doch sollte und konnte hier noch nicht das Ende sein. Inmitten dieses kleinen, gedemüthigten, entwürdigten Volkes regten sich noch Kräfte so gewaltiger, göttlicher Art, dass der alte Stamm noch einmal Lebenskraft gewinnen konnte. Vor Allem Männer wie Jesajah sind es, welche so die Retter des Volkes wurden. Und für die religiöse Entwicklung wird grade diese Zeit der Gefahr und Noth, diese Zeit welche vielen bisher geliebten Zuständen die glänzende Hülle abgerissen hatte, von der allergrössesten, weittragendsten Bedeutung. Von dem äusserlichen Gottesdienst, welchen man in seiner nutzlosen, ja gottbeleidigenden Zerrgestalt heuchlerisch-äusserlichen Wesens bei Entfremdung der Herzen gesehen hatte, — fing man an auf das

druck der Entdecker falsch war, Sargon sei nur ein andrer, etwa officieller, Name für Shalman-eser, der ja nirgends erwähnt wird. Nachdem ich dies geschrieben, sehe ich zu meiner Freude, dass derselbe Eindruck auch bei Ed. Riehm geblieben ist (vgl. seinen Aufsatz Sargon und Salmanassar in den theologischen Studien und Kritiken 1868. 4). [1]) 2 reg. XIV, 21 ff. XV, 33 ff. [2]) 2 reg. XVI. (jes. VII ff.) [3]) jes. I, 1 ff. 2 reg. XVI, 2 f. [4]) 2 reg. XVI, 7 ff. [5]) micha III, 12. cf. jes. VII, 17. 20.

hinzuweisen, was allem Gottesdienst erst Werth verleiht, die Gesinnung, die Redlichkeit, den Glauben. Das bloss äusserliche Handeln in den gesetzlichen Formen hat sich als leer und hohl gezeigt, wo es neben niedriger Sinnesart heuchlerisch fortbestehen kann. So dringen die Propheten auf die Einheit sittlicher Gesinnung, auf Güte und Treue, lassen alle einzelnen Handlungen aus dem Mittelpunkte des innern Lebens begreifen; das Gesetz verklärt sich zum prophetischen Gesetze, wie es im Deuteronom und in den Sittenpredigten der grossen Propheten seinen unübertrefflichen Ausdruck erhält. — Der Gegensatz gegen den überhand nehmenden Unglauben und Götzendienst, gegen die in der äussern Herrlichkeit ihrer Verehrer gleichsam über Jhvh triumphirenden Götzen, treibt dazu, sich des Wesens der eignen Religion klarer bewusst zu werden, — das was bisher mehr unmittelbares Bewusstsein, unbewusste Voraussetzung gewesen war, jetzt zu klar bewusster Lehre auszuprägen. Gottes Einheit und Geistigkeit, sein Verhältniss zu den andern übersinnlichen Mächten und zu der Welt, wird in ganz andrer Weise als bisher hervorgehoben. Und in dem Dunkel der Zeit, wo die alte fröhliche Zuversicht auf den Sieg und das Glück der an Gott Festhaltenden an der harten Gegenwart zu Grunde gehen zu müssen schien, wo die Sinnlichkeit Gottes Güte nicht mehr schmecken, — der äusserliche Sinn darum nicht mehr an ihr festhalten konnte, — da erprobte sich die unerschöpfliche Herrlichkeit dieser Religion, da triumphirte der Glaube, dass alles Glück der Frevler nur Schein ist gegenüber dem wahren Glück der Frommen, — dass man in schwerem Kampfe und übermenschlicher Anfechtung dennoch an der Liebe und Gerechtigkeit Gottes festhalten kann, die man nicht mehr sieht. Endlich der Versunkenheit der Gegenwart gegenüber hebt sich nur um so herrlicher und gewisser das Bild der Zukunft, die Vollendung des Gottesvolkes und seines Königthums hervor.

So regten sich noch immer gewaltige Kräfte göttlicher Art im Reiche Judah. Es vollzog sich eine Fortbildung, Vertiefung der Religion, ganz ohne Neuerung und ohne Aufsehen, aus dem Geiste des Mosaismus selbst, welcher in den Gottesmännern lebendig war. Diese Kräfte waren so stark, dass sie nicht bloss im Stande waren, als Samen einer besseren Zeit den Tod Judahs zu über-

dauern, sondern sogar ehe dieser Tod eintrat noch einmal Leben erzeugen konnten, eine Rettungszeit ermöglichten, welche vielfach an die schönen Anfänge des Volkes erinnert. Und die Weltgeschichte kam dieser Möglichkeit entgegen.

3. Assurs Fall.

Es ward dem alten Volke noch eine Lebensfrist gegeben. Von dem Geiste der grossen Propheten, die ihn umgaben, getragen und geleitet, unternahm es ein würdiger Enkel Davids, Hiskia, das Volk im Sinne der göttlichen Volksgründung neu zu gestalten. Wohl noch nicht mit bestimmter Rücksicht auf ein zusammenhängendes Mosesgesetz, wie später Josia, — aber doch in Gehorsam und Glauben an die überlieferten auf Moses zurückgeführten Ordnungen und Gedanken, — reinigte er das Volk von den gröbsten Auswüchsen unreiner Gottesverehrung und unreiner Sitte. Ja auch was in früheren Zeiten unschädliche naturwüchsige Gewohnheit gewesen war, wie die Höhen, schaffte er ab, weil es in der Alles bestimmter ausgestaltenden Zeit zur Beförderung abgöttischer Sitten geworden war.[1]) Der Glaube an Israels Bestimmung und sein besonderes Heil hob den Muth des Königs und des Volkes; man wagte sich dem Joche der Fremden zu entziehen. Und als die Zeit der Prüfung kam, — zuerst freilich nicht ohne schwere Schädigung und kleingläubige Furcht bestanden, — da erneuerten sich die Wunder der Urzeit. Im Angesichte der heiligen Stadt ging das Heer des übermüthigen Sennacherib zu Grunde, „die Gottesgeissel welche sich gegen ihren eignen Herrn erhoben hatte ward zerbrochen“.[2]) Judah ward wieder frei. Ein Leben ward ihm ermöglicht in seinem eignen Sinne, nach der Leitung eigner Gesetze und seines eignen Gottes. Ja auch im Verhältniss zu den Resten Ephraims schien eine Erinnerung an die Zeit der Volkseinheit aufzuleben; mag noch so viel von dem, was über dies Verhältniss berichtet wird, der ausschmückenden Volkserinnerung angehören, — sicher scheint doch, dass Hiskia einen Theil des alten Ephraim wieder mit seinem Reiche verbunden von Jerusalem aus beherrschte. Vor allem aber

[1]) 2 reg. XVIII, 3 ff. [2]) jes. X, 5 ff.

war jedes Gefühl eines Gegensatzes gegen das einst so oft befehdete Brudervolk geschwunden. Hoffnung und Liebe umfassen von nun an das ganze Volk, Ephraim und Judah, nicht mehr als Rivalen, sondern als ein Volk, das Gottesvolk Israel.

Auch für die Religion mussten die Erfahrungen einer solchen Zeit von ungemeiner Bedeutung sein. Israels Heil, sein Bund, war gleichsam auf's Neue bestätigt. Es hatte sich erwiesen, dass „diese Stadt Gott gegründet zu seinem Sitze". [1]) Es hatte sich erprobt, dass vor Gottes heiligem Arme alles Drängen der Weltmacht Nichts sei, — er allein Gott. Es hatte sich Gottes Gnade erprobt, welche auch die Züchtigungen zurückzunehmen bereit ist, wo Reue und Busse den Grund dieser Züchtigungen aufheben. Es hatte sich gezeigt, dass das kleine Judah in seinem Gesetze, seinem Glauben, seinem Gottesdienste eine Mauer besitze, welche den Strom der Weltmacht aufhalten und zurücktreiben könne, — dass dagegen menschliche Berechnung, Zuversicht auf Menschenhülfe, sich stets als ein schwankender Stab, als verderbliche Zuflucht erweise. Alle diese Erfahrungen, welche jene Zeit erleben durfte, leuchten aus den Worten der damaligen grossen Propheten mit neuer Kraft und Herrlichkeit uns entgegen.

Und doch mussten die Gottesmänner dieser Zeit klar genug sehen, dass diese schönere Zeit nur eine vorübergehende Gnadenfrist sei, nicht der wirkliche Anfang der neuen Vollendungszeit. Ein Leben, aus welchem schon bleibendes vollkommnes Leben sich entwickeln konnte, war hier noch nicht. Selbst ein Hiskia erscheint doch bei allen vortrefflichen Seiten seines Charakters schwach, selbstsüchtig und weltlich eitel. [2]) Und hinter ihm stand die Gestalt des Manasse, — eines Mannes, der ebenso feig als gewaltthätig, ebenso feindlich gesinnt gegen den wahren Gottesdienst und seine Diener als verächtlich schwach gegenüber der Welt war. Und auch das Bild welches die Propheten von dem Volke selbst entwerfen, ist doch ein hoffnungsloses und dunkles. Von der hohen Gesinnung, welche in den Gottesmännern lebte, ist wenig im Volke zu spüren. Desto mehr Betrug, Bedrückung, Eigennutz, Gewaltthat, Unsittlichkeit; — es ist ein Volk „un-

[1]) ψ XLVI. XLVIII. jes. XXXVII, 22 f. [2]) 2 reg. XVIII, 14 ff. jes. XXXIX, 1 ff. 8.

reiner Lippen". Darum kann der Grundton der Prophetenworte jener Zeit noch nicht frohe Hoffnung für die Gegenwart und die nächste Zukunft sein. Die grosse Rettung hat wohl gezeigt, dass sich Gott um seines Bundes, um seines Bundesblutes willen auch des schon verurtheilten Volkes noch mit der alten Wundermacht annehmen kann, wenn es in Glauben und Busse sich zu ihm kehrt, — dass er gnädig und verzeihend des Uebels sich gereuen lässt. Aber der in Gottes Geiste geschehende Blick auf die Gegenwart zeigt den Propheten eben so deutlich, dass dies noch nicht die Ruhe sein kann, dass das Urtheil Gottes nur verschoben, nicht aufgehoben ist, dass die Wege Gottes mit diesem Volke doch nicht zum Ziele kommen können, ohne durch den Tod zu führen.

So eröffnet sich schon der Zeit des Hiskia wieder der Blick in eine neue Leidenszeit. Friede und Wohlsein soll nur bleiben, so lange Hiskia lebt, — und in dem Bilde der neuen Weltmacht, die am Horizont aufsteigt, wird ihm der Zuchtmeister Gottes gezeigt.[1]) Selbst Assurs Demüthigung war noch keine endgültige. Esarhaddon hat zweifellos noch einmal jene Gegenden zum Ziel siegreicher Feldzüge gemacht und Babel wieder gedemüthigt.[2]) Nach der Chronik soll er auch Manasse in die Gefangenschaft geführt haben, aus welcher derselbe bekehrt heimkehrte. Und die Thatsache würde sehr wohl zu den Zeitverhältnissen passen, wenn auch unbedingt mit Graf zu behaupten ist, dass die Thatsache, wie sie in der Chronik erzählt ist, nicht geschehen sein kann.[3]) Jedenfalls war unter Manasse unwiderruflich entschieden, dass die Wiedergeburt Judahs unter Hiskia nur vorübergehend, nur eine Frist war. Die Wunden, die Manasse dem Gottesreich schlug, waren so tief, dass später der bessere Wille eines Josia sie nicht mehr heilen konnte. Zwar Assur sollte das Todesurtheil an Judah nicht vollziehen. Es ging selbst allmählig seinem Untergang entgegen. Neue Völker rangen um die Herrschaft, — bis die stolze Königsstadt Niniveh nach langen Kämpfen wirklich

[1]) jes. XXXIX, 6 ff. [2]) 2 reg. XVII, 24 ff. (Inschriften.) [3]) 2 chron. XXXIII, 11 ff. Das Bild, welches die Chronik entwirft, stimmt mit jerj. XV, 4 ff. 2 reg. XXIII, 26. XXIV, 3 nicht. Vielleicht ist nur die Besiegung Manasses durch Esarhaddon, oder seine freiwillige persönliche Unterwerfung geschichtlich.

erlag. Doch die neue Weltmacht, der Knecht Gottes Nabokadrossor, sollte um so sichrer Gottes Rath ausführen.

So liegt in dieser Periode eine Fülle fruchtbarster Gedanken, mit denen die alte Religion Israels sich erneuerte, vergeistigte und kräftigte. Männer, wie sie Gott jener Zeit gab, hatte Israel seit Moses und Samuel nicht gesehen. In dem Einsturze des alten ehrwürdigen Gotteshauses bauten sich schon die Säulen des neuen geistigen, welches den Einsturz überdauern sollte.

CAPITEL XXXVII.

Die babylonische Zeit. Judahs Gericht und Tod.

1. Die letzten Lebenszuckungen und die Versuche das Leben zu erneuern.

Nach Gottes Rathschluss, welcher in der Weltlage sich offenbarte, war das Gericht nicht mehr zu wenden. Die Sturmwolken zogen von allen Seiten immer drohender auf. Hier das aufblühende und erobernd vordringende Aegypten, dort die chaldäische Weltmacht, bereit Aegypten die Erbschaft Assurs abzuringen, — und mitten unter diesen mächtigen Gegnern das kleine fast wehrlose Land, der natürliche Kriegsschauplatz. Chaldäa trat gleich anfangs mit so gewaltigem Siegesschritt auf, dass die Herzen in Vorderasien schon von fern vor seiner kriegerischen Furchtbarkeit bebten. Und ringsumher böswillige und missgünstige Nachbarn, — das frei gewordene Edom mit seinem erblichen Bruderhass, das wieder aufblühende Philistäa, die räuberischen Wüstenvölker. Und dabei in Judah selbst bei geringer Macht und grosser Gefahr viel Weltlichkeit und Entartung, Untreue gegen Gott vorzüglich in dem fast gesetzlich gewordenen Kultus der Himmelskönigin,[1]) — und selbst bei Propheten und Priestern eine Entartung, welche das Schlimmste befürchten liess.[2])

[1]) jerj. XLIV, 15 zeigt, dass dieser Kultus als anerkannte Gewohnheit und selbst als Recht im Volke betrachtet wurde. cf. jerj. III, 10 ff. XII, 9. XIII, 9. XVII, 2 ff. XVIII, 13 ff. ezech. VIII. IX. XVI. XXII. XXIII.
[2]) jerj. V, 13. XXIII. cf. ezech. VII, 26 ff. XIII, 4 ff. etc.

Da zeigt sich eine neue Erscheinung im Volke, welche wenigstens in dieser Klarheit und Grossartigkeit den früheren Zeiten fremd war. Von dem Israel der Erfahrung, dem Gesammtvolke, welches nirgends mehr die rechte Lebenskraft in sich hat, trennt sich von innen heraus ein Kern des Volkes, natürlich vorwiegend um die wahren Propheten gesammelt, ein wahres Israel. Dieses erfasst des Volkes Beruf, sein Gesetz, seine Religion mit einer Inbrunst, Kraft und Reinheit, wie nie zuvor. Mit heiligem Zittern vor dem Zorn des gekränkten Bundeskönigs und doch mit ebenso inbrünstiger Liebe zu ihm und seinem Volke stehen sie da, gleichsam in den Riss tretend für das verlorene Volk.

Dieses wahre Israel versucht zuerst, ob es noch im Stande sei mit den eignen Lebenskräften das erstorbene Volksthum wieder zu beleben, ihm den warmen Lebensodem der Liebe und des Glaubens einzuhauchen. Josia und der Kreis von Männern die ihn unterstützen versuchen mit heldenmüthigem Glauben eine Wiedergeburt, — obwohl die äussern Mittel dazu längst nicht mehr vorhanden waren. Das prophetische Gesetz, das Deuteronom, wird wirklich Reichsgesetz. Die heiligen Gebräuche leben in ihrer Reinheit auf, — und in Lied und prophetischer Rede wird Alles versucht, um den neuen Geist noch einmal dem alternden Volkskörper zu seiner Verjüngung einzuhauchen.

An diesem wahren Israel nun vollzieht sich ein Geschick, auf den ersten Anblick räthselhaft und unverständlich. Der Versuch des wahren Israel, als ein Sauerteig die träge Masse Gesammtisraels zu durchdringen misslingt. Dieses Israel wird zu Boden getreten. Josia selbst fällt, beweint von den Besten in Israel, in der Schlacht gegen die Aegypter. Jojakim, ein Mann Megiddo jedenfalls edler Kraft,[1]) wird mit den Besten des Volkes in die Verbannung nach Chaldäa geführt. Das eigentlich Tragische in 586 aller Geschichte, — dass sich die durch lange angehäufte Schuld nothwendig gewordenen Gerichte über ein Geschlecht entladen, welches persönlich eine Wendung zum Guten macht, — vollzieht sich hier in besonders ergreifender Weise.

[1]) ezech. XIX, 2—9. Wenn wie Manche annehmen ψ XLII. XLIII, — welcher jedenfalls von einem edlen Verbannten an der Jordanquelle gedichtet ist, — von ihm herrührt, so wäre er einer der grössten Gottesmänner Israels gewesen; 2 reg. XXIV, 9 kann dagegen nicht entscheiden. (11 ff.)

Diese Verhältnisse nun bieten für Israels Religion ein Neues, besonders Wichtiges. Es erscheint ein Israel, welches an sich den Tod nicht verdient, welches durchaus fähig wäre, ein neues schöneres Leben auszugestalten. Wenn dieses Israel stirbt, so ist es nicht für seine, sondern für der Andern Schuld. Und ein Volk, für welches solche Männer sterben, welches solche Kräfte der Hingebung noch in seinem Schoosse trägt, kann ja schon um dieser willen, um ihrer Hingabe willen, nicht für immer verloren sein. Das Pfand der Versöhnung, der Auferstehung des Volkes aus dem Tode, welchen es nicht mehr vermeiden kann, sind diese Männer des wahren Israel. Was noch solchen Kern in sich trägt, das geht nicht zu Grunde.

Und wenn sich die Gottesgerichte grade an *diesem* Israel vollziehen, so eröffnet sich ein tieferer Blick in die Wege Gottes überhaupt. Hier ist Besserung und Läuterung, hier ist Gemeinschaft der Liebe Gottes ohne äussern Erfolg, ja mit besonderem Leiden und Elend belohnt. So trennen sich für immer die Gedanken äusserlich irdischen Gedeihens und innrer wahrer Herrlichkeit. Das Leiden hört auf, als Bote göttlichen Zornes dem Einzelnen zu nahen; es vereinigt sich mit dem Bewusstsein der Liebe Gottes, ja der besonderen Offenbarung dieser seiner Liebe. Es giebt ein Leiden für Andre, für die Menschheit, — ein Leiden freiwilliger Liebeshingabe für das Volk des Heils, damit ein Same bessrer Zeit in ihm bleibe. Von dem Gedanken des unfreiwilligen, inhaltlosen Thieropfers hebt sich der Blick zu dem Gedanken einer Selbsthingabe aus Freiheit und Liebe.

Endlich aber, je mehr die irdische Gegenwart und ihre Geschicke ungelöste Widersprüche und harte Räthsel bieten, — je weniger zwischen dem Verhältniss zu Gott und dem zu dem Schicksal eine Einheit sich finden lässt, — desto mehr muss der religiöse Geist sich gedrängt fühlen, über dieses irdische Dasein hinaus irgendwie ein ewiges übersinnliches Glück zu suchen, welches mit dem Leben in Gott unzerstörbar verbunden sei. Zwar nach dem ganzen Wesen dieser Religion geschieht das für den *Einzelnen* langsam, allmählig, mehr in frommem Aufwallen des Gefühls, als in klar festgehaltener Erkenntniss. Desto mehr aber geschieht es für *das Volk*, in einem Ausblick auf seine Auferstehung und die Seligkeit einer unvergänglichen Herrlichkeit des Gottesreichs.

2. Die Katastrophe selbst.

Rasch und plötzlich bricht das Geschick völliger Vernichtung über Judah herein. Der letzte König von Judah, Zidkijjah, von den Chaldäern als ihr Vasall eingesetzt, war an sich wie es scheint ein Mann nicht unbilliger Gesinnung.[1]) Aber schwach und abhängig war er in den Händen der fanatischen Nationalpartei, welche von falschen Glückspropheten gestärkt wurde. Und so war er verblendet genug, nicht zu sehen, dass bei den vorhandenen Weltverhältnissen und bei der inneren Marklosigkeit des Volkes das einzige richtige mit Gottes Absichten übereinstimmende Verfahren die Unterwerfung unter die Weltmacht sei. Vergebens verkündigt Jeremjah immer auf's Neue, dass nur dieses Gottes Wille für die Gegenwart sein könne.[2]) Der König brach seinen Eid, versuchte den Befreiungskrieg, und in schrecklichem Gerichte ging der letzte Rest der einstigen volksthümlichen Herrlichkeit Israels zu Grunde.[3]) Was die Chaldäer noch übrig liessen, — ein Haufe tributpflichtiger Ackerbauer unter einem Statthalter, — ging bald darauf auch verloren nach einem wahnsinnigen Empörungsversuche, in welchem dieser Statthalter, Gedaljah, seinen Tod fand.[4]) Die Glieder des heiligen Volkes, soweit die Drangsale der Zeit sie nicht fortgerafft hatten, gingen theils auf der Flucht in Aegypten zu Grunde, — auch Jeremjahs Schicksal verliert sich in diesem allgemeinen Verderben, — theils wurden sie als Gefangene nach Babel übersiedelt. 576

In dieser Zeit der Schmerzen nun offenbart sich die volle Herrlichkeit jenes wahren Israel, welches aus den Läuterungen und Gerichten der letzten Zeit geboren war, — und wir können die Gestalt dieses Israel nirgends herrlicher sehen, als in dem grossen Gottesmann dieser Zeiten, Jeremjah. Sie fühlen des Volkes Elend und Noth schon, als die Menge noch in leichtsinniger Hoffnung dahingeht. Als die falschen Propheten Befreiung und neuen Glanz verheissen, muss Jeremjah, der so gern mit einstimmen möchte, den Schleier von dem furchtbaren Geschick heben, welches in Wirklichkeit seines Volkes wartet. Sie

[1]) Vgl. z. B. jerj. XXXVIII. [2]) jerj. XXVII, 1 ff. XXVIII, 14 ff. XXIX, 4 ff. [3]) 2 reg. XXV, 1 ff. [4]) 2 reg. XXV, 25. cf. jerj. XLI —XLIII.

schmecken in allen Leiden des Volkes den heiligen Gotteszorn gegen das abtrünnige Volk, — müssen von diesem Zorne immer und immer wieder dem Volke predigen, welches nicht hören will. Und doch wollen sie in unendlicher Liebe zu diesem Volke des Heils, zu den Gottesgedanken welche an Israel geschlossen sind, lieber diesen Tod mitsterben, den sie nicht verschuldet, den des Volkes Sünden herbeigezogen haben, als dieses Volk aufgeben, sich von ihm lossagen zu eigner Rettung.[1]) Geschmäht als Unheilsherolde, als Verräther an des Volkes Ehre und Freiheit,[2]) alle Drangsale doppelt tragend, — zu der Belagerung noch Kerker und Gefängniss, Spott und Hohn, Lebensgefahr aller Art, — stehen sie da als die, welche nicht für sich, sondern für Israel leiden, damit es nicht aufhöre ein Gottesvolk zu sein, als die welche an ihrem eignen reinen Leben die Sünden des unreinen Volkes tragen. Diese „Schmerzensmänner" lässt uns das Buch Jeremjah's in ergreifender Schönheit sehen. Und gewiss sind viele der grossartigsten Trauerlieder des Psalters von dem frommen Israel jener Tage gesungen.[3])

So war nun Israel auch seinem letzten Reste nach todt, — in die Heidenwelt hinausgeworfen als verwesender Volkskörper. Die ganze Gegenwart des Heils war zerbrochen. In Flammen aufgegangen das Heiligthum, wo Gott seine Gegenwart verheissen, — unmöglich gemacht die Opfer des Dankes und der Versöhnung, welche Israels Heilsstand darstellten und wieder gewannen, — zerstört die heilige Stadt, die „Gott gegründet für immer und ewig", — in Elend und Schmach verkommen das Davidshaus, dessen Königthum verheissen war, dass ihm der Erde Enden gehören sollten, — entweiht das Priesterthum, welches dieses Volkes Verbindung mit Gott in heiligem Amte darstellte! Mitleidlos waren die altehrwürdigen Formen zerbrochen, in welchen sich das Heil, das göttliche Leben im menschlichen dargestellt hatte.

[1]) jerj. XXXII. XL, 4 ff. cf. XLIII, 6. [2]) jerj. XXVIII. XXXVI—XXXVIII. [3]) Ich kann es freilich nicht für ein richtiges kritisches Verfahren halten, Lieder welche Ton und Charakter dieser Zeit zeigen desshalb ohne Weiteres einem einzelnen bekannten Mann derselben, wie dem Jeremjah, zuzuweisen, — am wenigsten auf prosaische Auslegung einzelner Bilder gestützt, wie z. B. des Bildes von der wasserleeren Grube, dem ja der Fels, das Weite und andere Bilder eben so allgemein dichterisch gegenüberstehen. Aber für die Stimmung dieser Zeit sind solche Lieder, wie ψ XXII u. a., gewiss die besten Zeugnisse.

Was jetzt noch von Heil bleiben, diesen Umsturz überdauern sollte, das musste geistig, persönlich in diesem Volke wohnen, — oder es musste als Hoffnungsbild mitten im Tode auf ein neues Leben hinweisen. So vollendete die strafende Hand Gottes die Entwicklung, auf welche diese ganze Zeit religiös hingestrebt hatte. Die mosaische Heilsanstalt mit ihren Formen und Einrichtungen verschwand hinter den ewigen lebendigen Gedanken, welche sich in ihr Ausdruck geschaffen hatten. Von der irdischen Gegenwart löste sich der Glaube mehr und mehr ab, um sich einer immer geistiger und idealer aufgefassten Zukunft der Vollendung zuzuwenden. Man lernte ein Heil kennen, welches von äussern Einrichtungen und Gütern unabhängig war. Und man wusste, dass Israel nicht todt sei für immer, dass nicht mit den Formen des Heils auch die grossen Heilsgedanken Gottes ausgetilgt seien, welche einst die Volksgründung durch Moses getragen hatten, — dass vielmehr der Gottesberuf des Volkes sich um so gewisser vollenden werde, wenn auch in geheimnissvollen ungeahnten Formen.

So wurde hier wahrhaft mit dem Tode des Samenkorns eine Fülle von Kräften entbunden, welche noch jetzt im Christenthum fortwirken. Was die Propheten Gottes an Gerichten gedroht hatten, es war nun eingetroffen. Gott hatte sich treu und wahrhaft erwiesen in dem furchtbaren Ernste seiner Züchtigungen. Sollte er sich nicht treu erweisen auch in den ewigen Gnadengedanken, welche in seinen Verheissungen hinter der Drohung standen?

CAPITEL XXXVIII.

Die persische Zeit. Israels Auferstehung.

1. Das Exil.

Soweit wir nach der uns erhaltenen Literatur urtheilen können, war der Beginn der Verbannungszeit in religiöser und sittlicher Beziehung eine unfruchtbare Zeit. Die ungeläuterte Menge

des Volkes, von dem furchtbaren Unglück niedergeworfen, erlag unter demselben. Die Schilderungen Ezechiels nicht bloss über die letzte Zeit Jerusalems, sondern auch über seine Umgebung, — die doch aus dem eigentlichen Kerne der in die Verbannung Geführten bestand,[1]) — deuten auf sehr dunkle Zustände. Wie viel niedriger noch mag der Haufe der mit Zidkijjah Verbannten gestanden haben! Dumpfe Verzweiflung oder leichtsinniges Preisgeben der religiösen Würde Israels werden die Grundstimmung gebildet haben. Und solche schöne Bilder, wie sie das Buch Daniel uns vor die Augen stellt, sind eben nicht geschichtliche Bilder, sondern Phantasiegestalten einer späteren Zeit, welche die Vorzeit mit allen Farben idealer Herrlichkeit schmücken wollte.

Nicht als ob es in jenen Zeiten den Gottesmännern in Israel zweifelhaft gewesen wäre, dass dieser Tod Israels nur ein Durchgang zu neuem Leben sei; die alten Hoffnungen werden wiederholt.[2]) Aber sie erscheinen ohne selbstständige Kraft und Schönheit. Der ungeheure Eindruck der chaldäischen Weltmacht und ihres grossen Königs, des Gottesknechtes Nabucodrossor,[3]) hemmte eine unmittelbare Freudigkeit der Hoffnung. Auch Jeremjah hatte ja ein langes Menschenalter, siebenzig Jahre, als Zeitraum der Gefangenschaft angegeben, und die Gefangenen ermahnt, sich in die neuen Zustände zunächst zu fügen als in dauernde.[4]) Solchen Zustand gedrückten, anscheinend absterbenden Volkslebens, in welchem sich unsichtbar gährend die Kräfte der neuen Zeit entwickelten, haben wir zu denken bis mit Nabucodrossors Tode der schnelle Verfall Babels begann, und in Nordosten drohend die Gestalt des medopersischen Reiches emporstieg.

In der Zeit als sich die persische Macht zuerst, noch fern von Babel, zu rühren begann, hatte sich der nothwendige Process der Sichtung und Läuterung des verbannten Judah allmählig vollendet. Die grössere Menge hatte sich wohl zweifellos in die neuen Verhältnisse eingewöhnt, sie auszunützen begonnen. Das zeigt uns die geringe Zahl derer welche später sich wirklich entschliessen konnten, die gewonnene Behaglichkeit mit der Unsicherheit des Heimathlandes zu vertauschen. Und das in seiner Mehr-

[1]) Z. B. II. III. XIII. XIV. [2]) Z. B. ezech. XXVIII, 25 ff. XXXIV, 11 ff. XXXVI ff. XL ff. [3]) ezech. XXIX, 20. jerj. XXV, 9. XXVII, 6. XLIII, 10. [4]) jerj. XXV, 11. XXIX.

zahl zum Götzendienst geneigte Volk wird sicher auch der Religion des Siegers sich willig und leicht zugeneigt haben. Nur so verstehen wir des exilischen Propheten bittern Spott über die Thorheit des Gottesdienstes, — nur so seine Klagen über das Volk, wie er sie theils älteren Propheten entnimmt, theils selbst ausspricht.[1]) Desto entschiedener aber und gewaltiger hatte sich der rechte Geist der wahren Religion, das Bewusstsein von der ewigen Bestimmung des Gottesvolkes, in denjenigen Kreisen Ausdruck geschaffen, welche das echte Israel darstellten.

Hier hatte das Elend seinen höchsten Grad erreicht. Sie waren nicht bloss als Glieder eines gefangenen und beraubten Volkes an sich allem Hohn ausgesetzt in der Stadt des Stolzes und der frechen Lust, — Wurm Jaqob, Tyrannenknecht, Verachtung der Menschen.[2]) — Als treue Glieder dieses Volkes hatten sie noch besonders zu büssen. Höhnend umgab sie der Stolz der Sieger, ihren Gram verspottend „singet uns eins von Zions Liedern"![3]) Und als die Gefahr näher heranzog für Babel, waren sie der natürliche Gegenstand des Argwohns und des Hasses. Man sah in ihnen die natürlichen Verbündeten jedes Feindes. Die kühnen Gottesmänner, welche ihre zündenden Worte des Trostes und der Hoffnung in die geknechtete Gemeine warfen, durften es nur noch namenlos, nur noch mit Geheimschriften thun. So sind uns die Namen der grössesten Gottesmänner in dem Umsturz jener Tage verborgen. Und trotzdem ist wohl ohne Zweifel mancher derselben als Blutzeuge gefallen, einem Schicksal verfallen, wie es Jeremjah als Loos der Aufruhr predigenden falschen Propheten in Babel voraussetzt.[4]) Darauf deuten schon die ernsten Worte von dem Gerechten der umkommt, ohne dass Jemand es zu Herzen nimmt, deutet schon die Gestalt des leidenden Gottesknechtes.[5]) Und wohl grade die Verfasser der uns erhaltenen Weissagungen sind gefallen als Aufreizer des Volkes, ihre Namen in dem Schutt Babels verloren. — Während dessen waren natürlich die weltlich gesinnten Israeliten um so ängstlicher, sich von diesen Verdächtigen zu scheiden, zu ihren Gegnern zu stehen, um in Ruhe ihren beginnenden Wohlstand zu geniessen.

[1]) B. J. XL, 8 ff. XLI, 6 ff. XLIV, 10 ff. cf. LVII. LXV, 3 ff. LXVI, 17.
[2]) B. J. XLI, 14. XLIX, 7. [3]) ψ CXXXVII, 3. [4]) jerj. XXIX, 21 ff.
[5]) B. J. LII, 13 ff. LVII, 1.

Aber in diesem Elende wurden Glaube und Hoffnung nur um so fester und begeisterter. Die Götzen der Heiden werden mit dem bittersten Spott in ihrer Ohnmacht dargestellt.[1]) Die Macht der Welt gegen die Allmacht Gottes gerechnet ist „wie ein Stäubchen an der Wage oder ein Tropfen am Eimer".[2]) Der junge Held, der Asien mit seinem Ruhme erfüllt, Koresch der Adler vom Aufgang, der Diener des bildlosen geistigen Gottes, ist Gottes Gesalbter, von ihm gerufen und gesandt, seinen Willen an Babel zu thun, und Jerusalem neu zu gründen.[3]) Die Nacht ist vorüber, die Frohnzeit vergangen; die Boten froher Siegesnachrichten nahen der verlassnen, kinderlosen Mutter Zion,[4]) welche wieder Mutter ungezählter Schaaren werden soll. Es naht die Segenszeit, das Gottesmahl für alle Völker auf dem Berge Zion. Der Tod wird überwunden; das Schattenreich giebt seine Beute heraus.[5]) Drunten in dem Todtenreiche aber wird der König von Babel empfangen von dem Spottlied der Könige, die er einst in den Staub getreten.[6])

Diese ganzen Weissagungen leuchten wie von einem höheren Lichte; mit Recht hat man sie das Evangelium des Alten Bundes genannt. Es klingt eine unvergleichliche Herrlichkeit und Begeisterung, eine erhabene Heiterkeit mitten in der Nacht der Zeit aus ihnen hervor. Und noch etwas ist in ihnen, was den Christen immer aufs Neue so wunderbar anzieht. Dieses wahre Israel hat sich in seiner göttlichen Herrlichkeit gefunden mitten im Leiden, in dem Gefühl, ohne eigne Schuld aus begeisterter Liebe zu Gott und selbstverleugnender Hingabe an Israels Beruf das Schwerste erduldet zu haben. Ohne Priester, ohne König, ohne irdische Reichsselbstständigkeit hatte es sich in der geistigen Schönheit der wahren Religion wiedergefunden. So ist auch die Hoffnung hier reiner, geistiger, freier vom Irdischen als irgendwo sonst. Hier ist ein weites Herz, bereit alle Welt in das neue Israel in warmer Liebe aufzunehmen.[7]) Hier wenig Rücksicht auf äussere Formen, ausser wo sich in ihnen die Treue gegen

[1]) B. J. XL, 8 ff. XLI, 6 ff. XLIV, 10 ff. [2]) B. J. XL, 15. [3]) B. J. XLIV, 18. XLV, 1. XLVI, 11. [4]) B. J. XL, 1 f. LII, 1. 7. LIV, 1 ff. [5]) B. J. XXV, 6. 8. 19 ff. (wenn wir diese Weissagung hier mit verwenden dürfen). [6]) B. J. XIV, 4 ff. [7]) B. J. XLIX, 6. LVI, 3 ff. LXVI, 23. (XXV, 6 ff.)

Israel, der Muth des Bekenntnisses zeigen muss, —, wenig Rücksicht auf Königsherrlichkeit und staatlichen Glanz. Im Mittelpunkt des Zukunftsbildes steht das im Leiden bewährte, mit Sieg gekrönte, geistig geeinte, alle Welt umschliessende Israel selbst. Ausser der ersten Zeit des Mōses hat es wohl nie eine Zeit in Israel gegeben, wo die Offenbarungsreligion in ihrer Reinheit und Schönheit eine ganze Gemeine so mit Begeisterung durchdrang, — als diese Zeit der zweiten Geburt.

2. Das neue Jerusalem.

Dieser idealen Höhe der Religion war nur eine kurze Frist beschieden, welche bald einem allmähligen Sinken Platz machte. Die Erfüllung war nicht der Art, die Gemeine auf der Höhe der grossen Zeit der Neugeburt festzuhalten. Zwar erfolgte der Weissagung gemäss das Gebot, auszuziehen und die alten Heiligthümer wieder aufzurichten. Und das wahre Israel, — ein kleiner Haufe aber gross an Glauben und Hoffnung, — zog heim, an der Spitze der Davidssohn Zerubabel und der Hohepriester Josua. Man begann die Stadt zu bauen, — allmählig auch den Tempel neu zu gründen,[1]) — und auch Propheten, ein Haggaï und Sačarjah, wurden dem Volke wieder geschenkt.

Aber allerdings die Wirklichkeit stach in ihrer Nüchternheit und Armseligkeit traurig ab von dem Bilde wunderbarer Herrlichkeit, welches die Heimkehrenden in ihren Herzen trugen. Bald zerrann die Hoffnung, mit der persischen Macht eins zu sein, etwa sogar in der Religion sich mit diesem Volke wesentlich zusammengehörig zu wissen, in dem Erobrerkönig einen Diener Jhvhs mit Wissen und Willen zu sehen. Israel war den Persern nichts Anderes, als ein andres kleines Volk, welches herzustellen die Staatsklugheit rieth, welches aber in keinem Falle zu einem wirklich kräftigen und selbstständigen Sonderleben erstarken durfte. Die Missgunst der Nachbarn fand in dem Argwohn persischer Satrapen willigen Anhalt. Die Drangsale des Krieges gegen Aegypten brachen schnell die aufkeimenden Spuren von Wohl-

[1]) Ob dieser Bau überhaupt vor der im B. Haggaï und Sačarjah angegebenen Zeit versucht ist, hat für unsre Frage keine Wichtigkeit; vgl. Schrader Jahrbücher für deutsche Theologie 1867.

stand. Alles blieb kümmerlich, ärmlich und klein. Der Davidssohn war ein persischer Statthalter ohne Macht und Einfluss. Das Gottesreich war weit entfernt alle Welt zu umfassen. Nicht einmal die engen Grenzen des alten Judah waren ihm ungeschmälert geblieben; auch hier waren edomitische Uebergriffe nicht wieder rückgängig zu machen. Statt des alten Bruderreichs Ephraim stand ein Samaritisches Mischvolk Judah gegenüber, welches Judahs engherzige Abschliessung bald mit bitterem und giftigem Hasse vergalt. Der neue Tempel erstand in so geringen Anfängen, dass Trauer statt Freude Alle die erfüllte, welche die alte Herrlichkeit gesehen hatten.[1] Und auch sonst war Dürftigkeit und Armseligkeit gewiss das Schicksal der jungen Ansiedelung. Die Reichen blieben wohl meistens in ihrer gewohnten Heimath am Euphrat.

Dennoch geht durch diese Zeit noch ein Hauch aus der Begeisterung der vorigen. Die Mängel der Wirklichkeit werden im Glauben und in der Hoffnung überwunden. Die Widerwärtigkeiten, mit welchen die Volksgründung zu thun hat, und die Armseligkeit der Verhältnisse erscheinen als Glaubensprüfungen.[2] Die Zeit der Herrlichkeit, deren unmittelbaren Anbruch die vorige Zeit gehofft, zu sehen gemeint hatte, sie ist nur ein wenig verschoben, sie naht doch. Das Volk Gottes steht in der Morgenröthe des Gottestages, — und es naht in Kurzem die grosse Welterschütterung, wo die Verhältnisse endgültig nach Gottes Willen geordnet werden.[3] Der Davidssohn und der Hohepriester sie sind wohl in der Wirklichkeit noch nicht Erfüllung der Gottesverheissungen, aber doch schöne gottgesegnete Unterpfänder eines höheren Königthums und Priesterthums.[4] Und der gering scheinende Bau des neuen Heiligthums soll weitaus verdunkeln, was die frühere Zeit an Herrlichkeit gesehen hat.[5]

So waren freilich die Kräfte des Volkslebens viel zu schwach um genügende Nachhaltigkeit für den Gedanken eines Gottesreiches und seine Hoffnungen zu bieten. Aber an Kräften sittlich religiösen Lebens, an fruchtbaren Gedanken und Hoffnungen war auch diese letzte Periode der prophetischen Zeit noch reich.

[1]) hagg. II, 4. sac. IV, 10. cf. esra III, 12. [2]) hagg. I, 4 ff. II, 19 ff. [3]) hagg. II, 6. 7. 22 ff. sac. I, 12 f. [4]) hagg. I, 14. II, 3 ff. 22 ff. sac. III, 1 ff. IV, 6. VI, 11 ff. [5]) sac. IV, 10. VIII, 3 ff.

Und grade in diesem letzten Zeitabschnitt war doch erreicht, was die glänzendsten Zeiten des israelitischen Volksthums nie verwirklicht hatten, dass die äusserliche Gemeine Israel und der Gedanke des Volkes Gottes sich, so weit es auf irdischem Boden überhaupt möglich, deckten. In dem neuen Jerusalem gab es keinen Götzendienst, keinen sinnlichen Taumel. Ehrbare Sitte, religiöser Ernst, aufrichtige Liebe zu der Aufgabe und Bestimmung des Volkes war allen Gliedern der neuen Gemeine gemeinsam. Denn nur wer solcher Art war, konnte sich ja veranlasst fühlen, unter den vorhandenen Verhältnissen auf Hoffnung und Glauben hin heimzukehren. Es gab hier wirklich ein Gottesvolk. Die nach dem Fleische Israeliten waren, wollten es auch nach dem Geiste, wenigstens nach dem redlichen Willen sein. Der neue Tempel war wirklich ein Haus durch dessen Pforte Gerechte eingingen im Namen des Herrn.[1])

Zwar lagen grade in diesem Verhältnisse die Keime eigenthümlicher Gefahren, welche die folgende Periode zum Theil wirklich an das Licht brachte. Schon die überwiegende Menge der bloss auf das Religiöse Gerichteten, der Leviten und Priester unter den Heimkehrenden ohne die nothwendige Ergänzung in einem gesunden, weltlich-frischen Volksthum, brachte etwas Krankhaftes, Einseitiges, dem Pietismus Verwandtes in das Volksleben, wie es die besseren Zeiten Israels nie gekannt hatten. Sodann lag in der Gleichstellung von „Gemeine Israel" und „Gemeine der Gerechten" an sich eine höchst bedeutende Gefahr, — diese Gleichstellung auch da noch selbstgenügsam festzuhalten, wo ihr die Berechtigung in der Wirklichkeit durch den nothwendigen Wechsel volksthümlicher Zustände längst entzogen war. Aber zunächst zeigen sich diese Schäden noch nicht. Und es ist an sich doch von hoher Wichtigkeit, dass sich hier wenn auch in schwachem und vorübergehendem Vorbild zeigte, was die wahre Erfüllung der Idee des Gottesvolkes mit sich bringen müsse: eine Gemeine von Geistgebornen, wo Jeder durch eignen Entschluss Glied der Gesammtheit geworden ist und sein will.

Zusatz. Man hat in früheren Zeiten häufig mit grossem Nachdruck die Meinung geltend gemacht, dass die alttestamentliche

[1]) ψ CXVIII, 20. 26. (B. J. XXVI, 2.)

Religion in der Zeit des Exils und seines Endes Einflüsse von Fremdartigem erfahren habe, von den Chaldäern und der eigenthümlichen Weisheit vorzüglich astrologischer Art, welche in Babel heimisch war, oder von den Persern, deren bildlose, sittliche, auf eine Art von Monotheismus zurückführende Lichtreligion ja allerdings weitaus am ersten geeignet gewesen wäre, Einfluss auf dieses Volk und seine religiösen Anschauungen zu gewinnen.

Von den Chaldäern nun muss zunächst ganz bestimmt verneint werden, dass sie auf die alttestamentliche Religion irgend Einfluss gehabt haben. Zwar die Masse des Volkes hat sich gewiss dem Einfluss der sinnlichen und geheimnissvollen Culte in Babylon nicht entzogen. Aber die Träger der wahren Religion haben nur Hohn und Spott für die Götzen und die mit ihnen zusammenhängende Geheimweisheit, und nur diese, nur das ächte Israel, kommen ja bei der alttestamentlichen Religion in Frage.[1]) Dem Einfluss einer rings ihn umgebenden Bildung kann sich ja freilich kein Kreis von Menschen entziehen. Ausdrücke und Bilder aus der Sprach- und Denkweise Babels, — phantasiereiche Vorstellungen, welche mit der bunten Mythenwelt des inneren Asiens zusammenhängen, sind ja in die Redeweise auch der Israeliten mit eingedrungen, — wie Ezechiel und die exilischen Stücke des B. Jes. häufig zeigen. Aber das hat mit der alttestamentlichen Religion Nichts zu thun. Es gehört durchaus nur dem äussern Gewande der Ausdrucksweise, der rednerischen Sprache an.

Aber auch die Perser, obwohl sie Israel religiös sehr viel näher standen und mit Vertrauen statt mit Hass und Verachtung von den Besten in Israel aufgenommen wurden, haben doch einen eigentlichen Einfluss auf die Religion Israels durchaus nicht gehabt. Wer Saᶜarjah und Haggaï sowie die sicher der ersten persischen Zeit zuzuweisenden Psalmen mit den vorexilischen und exilischen Stücken, z. B. dem Hiob, dem Ezechiel, den Stücken zu Jesajah vergleicht, wird sich leicht überzeugen, dass schlechthin nichts Fremdartiges eingedrungen ist. Höchstens mag zugegeben werden, dass die religiöse Anschauung in einigen unwesentlichen Punkten Einflüsse der Bekanntschaft mit der persischen

[1]) B. J. XL, 8 ff. XLI, 6 ff. XLIV, 10 ff.

Religion zeigt. So beginnt eine Neigung, die himmlische Hierarchie ausführlicher phantastisch zu schildern. So beginnt eine grössere Betonung des aussermenschlichen Bösen. Zwar muss man auch hier in seinem Urtheile sehr vorsichtig sein. Der Satan des Sacarjah ist dem des Buches Hiob noch ganz gleichartig und hat mit dem dualistisch Gott bekämpfenden persischen Gott der Finsterniss gar keine Verwandtschaft. Und die Betonung des aussermenschlichen Bösen wie einer bunteren Engellehre ist doch wirklich auffallender erst in bedeutend späteren Zeiten, — so dass ganz ebenso wohl die allgemeine Neigung sinkender Zeiten und die gemeinsamen Volksanschauungen in Vorderasien dabei die Ursache sein können, als grade persischer Einfluss. Aber man kann doch immerhin die Möglichkeit zugeben, dass auch die Bekanntschaft mit persischen Vorstellungen dabei mitwirkte. — Von einem Einfluss der Perser aber auf die Entwicklung der Religion Israels ist schlechthin gar nicht zu reden.

Die religiös wichtigen Gestalten in diesem Zeitraume.

CAPITEL XXXIX.

Der Prophet.

1. Die Propheten dieser Zeit in ihrer geschichtlichen Erscheinung.

Noch mehr als das schon in der vorigen Zeit der Fall war tritt die Gestalt des Propheten in dieser Periode in den Vordergrund. Wir konnten ja diese ganze Zeit als die prophetische bezeichnen, als die Zeit, wo eine neue höhere Stufe der alttestamentlichen Religion durch prophetische Männer sich entfaltete. Diese Periode des Prophetenthums ist dann auch für die Gestalt des Propheten selbst die höchste und reinste. Das eigentliche Wesen des alttestamentlichen Propheten, sein schlechthinniger Gegensatz gegen alle der Form nach ähnlichen Erscheinungen bei andern

Völkern, kommt erst hier zu vollkommenem Ausdruck; — erst hier leuchtet die ganze Schönheit und Hoheit dieser besonderen Gestalt durch die vielfachen volksthümlichen Hüllen hindurch, welche sie in den vorigen Perioden zum Theil verdeckten. Diese dritte Periode alttestamentlichen Prophetenthums ist auch sein Höhepunkt.

Mit dem Untergange der Prophetenschulen im nördlichen Reiche, — wir können wohl sagen nachdem die Wirkungen der Zeit des Elisa aufgehört hatten gespürt zu werden, — hört das Prophetenthum auf, eine geschlossene politische Macht, „eine Selbstmacht" (Ewald) darzustellen und als solche handelnd und gebietend gegen den Abfall des Volkes zu kämpfen. Die Gegenwart des Volkes wird nach Gottes Rathschluss aufgegeben. Der Tod muss dem Volke, — zuerst Ephraim, bald auch Judah —, als unvermeidliches Geschick geweissagt werden.

So ändert sich das Auftreten der Propheten. Mochte auch die ältere gewaltsamere Form des Prophetenthums noch neben der neuen mehr geistigen fortbestehen, so musste sie doch, wie Ewald richtig betont, neben der höheren Form allmählig entarten und zum Zerrbilde dessen werden, was sie einst gewesen war. Die Propheten werden Volkslehrer; ihr Ziel ist, aus der Entartung Israels durch das Mittel des Wortes ein geistiges Israel zu sammeln. Da aber jede Lehre, vor Allem wenn sie auf die Zukunft weisen, über dieselbe Aufschluss geben, für sie arbeiten will, einen bleibenden Ausdruck sich schaffen muss, um nicht ungehört vorüberzugehen und vergessen zu werden, so werden die Propheten Schriftsteller. Als Lehrer entwickeln sie die prophetische Stufe der alttestamentlichen Religion, welche in aller Treue gegen die Grundlagen des mosaischen Bundes denselben zu höherer geistigerer Gestalt verklärt. Als Schriftsteller schaffen sie das bleibendste, klarste und grossartigste religiöse Schriftthum welches vor den Briefen des Paulus in Israel entstanden ist. Wir könnten nach dieser Besonderheit diese dritte Stufe des Prophetenthums auch als die Zeit der schriftstellerischen Propheten bezeichnen. Wir nennen sie besser die eigentlich prophetische Zeit, wo das Gesetz im prophetischen Geiste lebendig und neu ward. In ihr ist das Höchste erreicht, was auf alttestamentlichem Boden überhaupt erreicht werden konnte.

Dass grade mit dem ältesten uns erhaltenen Reste prophetischer Schriften, — etwa mit dem kleinen Buche des Joël, — diese schriftstellerische Thätigkeit der Propheten überhaupt begonnen habe, das können wir natürlich nicht beweisen, ja nicht einmal irgend wahrscheinlich finden. Vielmehr mögen schon Männer wie Gad und Nathan neben geschichtlichen Aufzeichnungen auch Gottessprüche verzeichnet haben, welche sie mitzutheilen hatten. Aber dass zusammenhängende schriftstellerische Leistungen in der Weise der uns erhaltenen Prophetenbücher nicht grade viel früher gemacht sind, oder doch ohne besondere Bedeutung geblieben sein müssen, das ergiebt sich allerdings als sehr wahrscheinlich aus der einfachen Erwägung, dass neben verhältnissmässig so zahlreichen und ununterbrochenen Ueberresten aus der Zeit nach Joël doch im entgegengesetzten Falle auch wohl irgend eine deutliche Spur von etwas Früherem übrig geblieben wäre. Wir beginnen desshalb mit Joëls Zeitalter.

Auch im nördlichen Reiche erscheinen bis zu dessen Untergang immer noch Propheten. Doch wurden sie, im Gegensatz gegen die Stellung welche z. B. Elisa dort eingenommen hatte, in dieser Zeit daselbst wie es scheint ungern gesehen. Sie waren ja jetzt nicht mehr im Stande, die nationale Sache Nordisraels und seiner Dynastien gegenüber Judah und dem Hause David zu der ihrigen zu machen. Sie konnten nicht mehr die bildliche Verehrung Jhvh's als Stier desshalb ungerügt lassen, weil doch immer Jhvh, nicht Baal, mit solcher Verehrung gemeint war. Die Gedanken an Israels Einheit unter davidischen Königen, an den geistigen Gottesdienst, wie er im Tempel zu Jerusalem geübt ward, waren ja die Lebenspunkte, welche es jetzt einzuprägen galt. „Nach Judah gehe und iss dort Brod und weissage dort, — in Bethel sollst Du nicht ferner weissagen, weil's ein Königsheiligthum und königlicher Hofsitz ist“, [1]) — diese Worte höfisch priesterlicher Abneigung gegen das freie Prophetenwort werden wohl nicht dem Amos allein gesagt sein. Auch zeigt der Umstand, dass Amos aus Judah in das Nordreich kommt, [2]) und dass doch auch wohl der Verfasser von sac. IX ff. ein Judäer von Geburt ist, der nur zeitweiligen Einfluss im Nordreich hatte, [3])

[1]) amos VII, 13. [2]) amos I, 1. [3]) sac. IX, 9 ff. XI, 13.

— dass dort die Stätte für rechte Entfaltung prophetischer Kraft nicht war.

Dennoch ist, — von vorübergehenden Erscheinungen wie Jona abgesehen,[1]) — selbst in der wildesten Zeit des Untergangs in Nordisrael noch ein Mann wie Hosea möglich. Und auf bedeutenden Einfluss, welchen doch immer noch das prophetische Wort dort ausüben konnte, weist die merkwürdige Schrift saċ. IX ff. Zwar redet dort Gott selbst, in dem was über die Leitung des Volks gesagt wird, über das Weiden des Volkes mit dem Stabe Eintracht (mit Judah) und Huld (Friede mit den Heiden) und das Ausrotten von drei Gewalthabern in einem Monate,[2]) aber Alles weist doch auf persönliche Schicksale des Propheten als des im Namen Gottes Handelnden, — wie ja auch der Schluss der Laufbahn, das spöttische Fortschicken Gottes mit dem Sclavenlohne für seine Mühe, kaum bloss symbolisch gesagt sein kann.

Der eigentliche Schauplatz des Prophetenthums dieser Zeit ist Judah, — man kann sogar sagen Jerusalem, — denn selbst Männer aus der jüdischen Landschaft wie Micha von Morescheth[3]) oder der Verfasser von saċ. XII ff. (der seine besondre Theilnahme an den Landstädten Judahs in der Art verräth, wie er gegen den Stolz Jerusalems und des Davidshauses auftritt und die kleinen Städte als die hervorhebt, an welchen die grosse Rettung ihren Anfang nehmen solle),[4]) — haben doch in Jerusalem gelebt und gelehrt. Natürlich war ihre Lage nach der Verschiedenheit der Zeiten sehr verschieden. Unter einem Hiskia und Josia Freunde der Fürsten,[5]) ehrenvoll befragt durch Gesandtschaften der Vornehmsten des Hofes,[6]) — waren sie bedroht und verfolgt unter einem Manasse oder von den Parteien, welche den Zidkijjah leiteten,[7]) — wurden von einem Ahas unter dem Scheine frommer Ehrfurcht verspottet.[8]) Und diese Anfeindungen beschränkten sich keineswegs auf blosse Worte, oder auf Erschwerung ihres Wirkens. Aus Ahas späteren Zeiten haben wir deutliche Erinnerungen an wirkliche Verfolgungen, welche die ächten Propheten um ihres freien Wortes willen zu dulden hatten.[9]) Die

[1]) 2 reg. XIV, 25. [2]) saċ. XI, 7 ff. [3]) mich. I, 1. [4]) saċ. XII, 6 f. [5]) jes. XXXVII. XXXVIII. 2 reg. XXII, 14 ff. [6]) jes. XXXVII, 2. [7]) 2 reg. XXI, 16. jerj. XXVI u. o. [8]) jes. VII, 12. [9]) jes. XXIX, 21. XXX, 10.

verblendete Volksmenge wollte sehr oft die Propheten mit ihren wenig erfreulichen Weissagungen überhaupt nicht zu Worte kommen lassen.[1]) Schon unter Joas fällt Sac'arjah der Wuth des beleidigten Volkes zum Opfer.[2]) Vor Allen aber hat Jeremjah nebst seinen Zeitgenossen zu dulden, dass Landsleute und Verwandte den verhassten Unglücksboten tödten wollen, dass er als Landesfeind behandelt, öffentlich angeklagt, in todbringenden Kerker geworfen, mit dem Tode bedroht wird, — während andere wirklich getödtet wurden.[3]) In noch andrer Weise natürlich werden, wie schon früher berührt, die Propheten im Exil gefährdet gewesen sein, in welchen die Staatsgewalt naturgemäss gefährliche Leute, Aufreizer der Menge der Gefangenen gegen ihre Herren sehen musste.

Dennoch waren die Propheten in Judah trotz aller Ungunst der Zeiten mit ihrem Predigtworte eine höchst bedeutende Macht. Sie durften ungestraft den Mächtigen Dinge sagen, wie sie ohne Todesgefahr kein Andrer hätte sagen können.[4]) Es kam vor, dass die Volksgemeine, in ihren Aeltesten vertreten, sie und das Recht ihrer freien Predigt wirksam gegen die Machthaber schützte.[5]) Der bessere Theil des Volkes war wohl immer zum Schutze prophetischer Redefreiheit geneigt. Und es galt auch in Zeiten starker Gottentfremdung immer für selbstverständlich, dass man den Aussprüchen solcher für wahre Gottespropheten gehaltenen Männer bedeutendes Gewicht beilegte. Auch Zidkijjah sendet an den Jeremjah, um sein Wort für sich zu gewinnen, und fragt ihn später, als er es öffentlich nicht mehr wagen darf, doch im Geheimen.[6]) Gottes Mund bei wichtigen Staatsentschlüssen nicht zu fragen, gilt als Zeichen unbesonnener Gottlosigkeit.[7]) Ja auch wenn man nicht folgen wollte, hörte man doch wohl prophetische Aussprüche gern zuvor an, „wie ein angenehmes Lied".[8]) — Dass die Gemeine des zweiten Jerusalem dem Prophetenworte hohe Bedeutung beilegte, und es als Zeichen hoher göttlicher

[1]) mich. II, 6. (amos VII, 16.) „schwatzet nicht schwatzen sie". [2]) 2 chr. XXIV, 20 f. [3]) jerj. II, 30. XI, 19. 21. XII, 4 ff. XV, 10. XVIII, 18. 22 f. XX, 1 ff. 10. XXVI, 7 ff. 20 ff. XXIX, 26 ff. XXXII, 2 f. XXXIII, 1 ff. XXXVI, 19. XXXVII, 15 ff. XXXVIII, 6 ff. (hos. IX, 7 f.)
[4]) jes. VII, 12 ff. XXII, 15 ff. jerj. XX, 3. XXII, 13 ff. etc. [5]) jerj. XXVI, 16 ff. [6]) jerj. XXI, 1 f. XXXVII, 17. 33. XXXVIII, 14 ff.
[7]) jes. XXX, 2. [8]) ezech. XXXIII, 30 ff.

Gnade ansah, solche Männer in ihrer Mitte zu haben, braucht keiner besonderen Erwähnung.[1])

Eine Aufzählung oder gar eine Lebensbeschreibung der einzelnen Propheten dieser Zeit liegt unserm Zwecke fern. Für die assyrische Zeit tritt Jesajah und der um ihn gebildete Kreis, — für die erste Hälfte der chaldäischen Zeit Jeremjah und seine Genossen am bedeutsamsten hervor. Den Anfang des Exils bezeichnet Ezechiel, — das Ende desselben vertreten die grossen Unbekannten des Buches Jesajah, — das neue Jerusalem Sac̔arjah und Haggaï.

2. Falsche und wahre Propheten.

Die Propheten dieser Zeit sind den ausserisraelitischen in viel klarerer und bestimmterer Weise entgegengesetzt, als das in den früheren Zeiten möglich war. Zwar konnte das Volk Israel natürlich nicht ausser Berührung mit den Nachbarvölkern, ihrem Aberglauben und ihrer Wahrsagung bleiben, und wir finden viele Beziehungen darauf, dass man in Israel die Künste der Zauberei, Beschwörung und Wahrsagung, welche in andern asiatischen Ländern herrschten, sehr wohl kannte, ja gewiss auch selbst ausübte. Das Befragen der Teraphim, das Fragen von „Holz und Stein“ wird erwähnt.[2]) In Aegypten werden Zauberer, Wahrsagegeister, kluge Männer genannt.[3]) Niniveh selbst heisst die Zauberin.[4]) In Chaldäa erscheinen Wahrsager, Schwätzer, Beschwörer, Sterndeuter.[5]) Es wird das Befragen der Eingeweide, der Leber, das Pfeillosen vorausgesetzt.[6]) Das Buch Hiob redet als von bekannten Dingen von den „Verfluchern des Tages, geschickt den Livjathan aufzuregen“, — also wohl von astrologischen Beschwörern.[7]) Die Benutzung des Schlangenzaubers klingt aus der Dichtkunst wieder.[8]) Das prophetische Gesetz wie die Geschichtsbücher wissen von mannigfaltigen derartigen handwerksmässigen Künsten

[1]) hagg. I, 13 f. sac̔. VII. VIII. [2]) hos. III, 4. ezech. XXI, 26. sac̔. X, 2. (hos. IV, 12.) [3]) jes. XIX, 3. (אִטִּים, אֹבוֹת, יִדְּעֹנִים) [4]) nahum III, 4. [5]) (sac̔. X, 2.) ezech. XXI, 26. B. J. XLIV, 25. XLVII, 10. 12. cf. jerj. XXVII, 9. (קֹסְמִים, בַּדִּים, jerj. L, 36, כְּשָׁפִים, חֹבְרִים) [6]) ezech. XXI, 26. [7]) hiob III, 8. [8]) ψ LVIII, 6.

der Wahrsagerei als in dem Volke sehr bekannten.[1]) So können wir nicht zweifeln, dass heidnische Unsitte dieser Art weit im Volke verbreitet war. Propheten die bei Baal weissagen, ja noch ärgere Gräuel, kennt Jeremjah im Volke.[2]) Jesajah weiss, dass das Land voll ist von den Zauberkünsten der Philistäer und der Morgenländer, also von fremdartigem Aberglauben.[3]) Offenbar war es z. B. bis zum Exil durchaus gebräuchlich, nach heidnischer Art die todten Volkshäupter als Manen, Elohim, zu beschwören, die zirpende Stimme der Luftbewohner, die dumpf stöhnende der Unterirdischen[4]) durch Bauchrednerkünste nachzuahmen, — und allerlei handwerksmässige Kunst des Wahrsagens zu üben.[5]) Das sind die Künste, welche Gott zu nichte macht.[6]) Merkwürdig dagegen ist das Bild, welches diese Zeit von Bileam entwirft. Es ist offenbar die Gestalt eines alterthümlichen, fremdartigen Prophetenthums, welche der Dichter schildern will. Aber zugleich ist es doch ein Prophet, den der wahre Gott bestellt, — und durch seine fremdartige Erscheinung, ja durch seinen unlauteren und feindseligen Willen, bricht übermächtig siegend der Geist der wahren Gottesweissagung hindurch.[7])

So war die heidnische Form der Wahrsagung in dem Volke keineswegs ausgestorben. Aber sie wird in dieser Periode nicht mehr in irgend einer Weise mit der echten Weissagung gemischt. Sie wird nachdrücklich und bestimmt als eine dem heiligen Volke nicht geziemende bekämpft.[8]) Die echte Prophetie entwickelt sich mehr und mehr zu einem Gegensatze gegen die Gestalt des Wahrsagers. Und das prophetische Gesetz spricht es in einer seiner schönsten Stellen[9]) gradezu aus, dass es nicht nach Gottes Willen sei, wenn das Volk um Gottes Willen für Gegenwart und Zukunft zu erfahren, sich den Künsten fremder, abergläubischer Wahrsager

[1]) deut. XVIII, 9 ff. 2 reg. XVII, 17. XXI, 6. XXIII, 24 (ausser den angeführten Worten מְעוֹנֵן, מְנַחֵשׁ, שֹׁאֵל אוֹב, דֹּרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים).

[2]) jerj. II, 8. XXIII, 13 f. [3]) jes. II, 6. (מִקֶּדֶם, יַלְדֵי־נָכְרִים).

[4]) jes. VIII, 19. cf. XIX, 3. XXIX, 4. מְצַפְצֵף cf. X, 14, מַהְגִּים. Das Wort Elohim jes. VIII, 19 bezeichnet eben die מֵתִים ganz wie 1 sam. XXVIII, 13. (sollte nicht ein Volk seine Elohim befragen, für die Lebenden die Todten?) [5]) Vgl. z. B. jes. VIII, 19. XIX, 3. 12. jerj. XXVII, 9. micha V, 11. (auch das Wort חֲכָמִים). [6]) B. J. XLIV, 25. [7]) num. XXIII. XXIV. cf. mich. VI, 5. [8]) jes. VIII, 19 ff. [9]) deut. XVIII, 9 ff. (num. XXIII, 23.)

zuwendet. Gott will aus Israel selbst Propheten erwecken, welche wie Moses ohne abergläubischen Tand dem Volke den Gotteswillen darstellen sollen.[1] An sich konnte ja das Volk auch unmittelbar solche Gottesstimme vernehmen; aber das hat es nicht gewollt, hat furchtsam am Horeb verlangt, nicht mehr selbst mit Gott zu verkehren; so soll es nun solche wahre Propheten hören, d. h. weil die sinnliche Schwäche des Volkes unmöglich macht, dass Jeder selbst des Gotteswillens unmittelbar gewiss werde, ist es auf solche Männer angewiesen, in welchen das Bewusstsein dieses Willens klar und mächtig ist. Das Zeichen dieses echten gottgewollten Prophetenthums ist nicht das Wunder. Zwar steht es dem Gottespropheten zu Gebote, aber nicht ihm allein.[2] Auch eingetroffene Weissagung ist kein sicheres Zeichen. Sie ist Bedingung, aber nicht Bürgschaft des echten Propheten.[3] Es kann auch vorkommen, dass Gott eine solche eintreffende Weissagung nur zur Prüfung giebt, um das Volk zu versuchen, ob es ihn wirklich so liebt, dass kein sinnlicher Schein es von seinem Wege weglocken kann.[4] Das einzige wirkliche Zeichen ist die Uebereinstimmung mit dem Gesetze, die Treue gegen den Bund. Der Geist der alttestamentlichen Religion ist der Beglaubigungsbrief des echten Propheten.[5]

Wenn so der Gegensatz gegen die Wahrsagung und die fremdartigen Gestalten des Prophetenthums in dieser Zeit bei den echten Propheten ein durchaus entschiedener geworden ist, so ist dafür um so gefährlicher und häufiger die Berührung mit dem *falschen Prophetenthum in Israel*, welches wesentlich dieselbe Erscheinungsform annahm, wie das wahre Prophetenthum. Zwar wenn in Israel ein Prophet *bei andern Göttern* weissagt als *bei Jhvh*, so ist er leicht zu entlarven.[6] Um so schwerer aber, wenn er bei Jhvh weissagt, aber *was ihm Gott nicht gebot*.[7] In der vorigen Zeit liess die weniger klare Ausbildung des Gedankens vom Prophetenthum auf bewusst lügende Propheten noch keine Rücksicht nehmen. Die welche falsche

[1]) Ob das Wort Nabi hier neben seiner sichern kollectiven Bedeutung vom Prophetenthum noch eine besondere weissagende von einer bestimmten Persönlichkeit habe, ist erst später zu fragen. [2]) deut. XIII, 2. 3. 6. [3]) deut. XIII, 3. cf. XVIII, 22 (אוֹת mit בָּא). [4]) deut. XIII, 6. [5]) deut. XIII, 3—6. [6]) deut. XVIII, 20. cf. jerj. II, 8. XXIII, 13 f. [7]) jerj. XIV, 14 f. XXIII, 9. 11. 25 f. 30 f. ezech. XIII, 9. 23.

Gottesworte brachten, erschienen mehr als von Gott zur Strafe des Volkes verblendet. Auch hier ist die Grenze nicht ganz scharf. Selbst wahre Gottespropheten sagen die Unwahrheit, wenn sie damit Gottes Auftrag zu vollziehen meinen zur Strafe oder Besserung des Volkes.[1]) Und sonst begegnen wir auch hier dem Gedanken, dass Gott einen trügerischen Geist giebt, um das Volk durch falsche Weissagungen zu strafen.[2]) — So wird bei Micha in einer beachtenswerthen Stelle mit der bewussten Lüge falscher Propheten doch wieder eine göttliche Wirkung auf dieselben verbunden gedacht, und das völlige Aufhören göttlicher Mittheilung erscheint erst als die Strafe des Missbrauchs der Prophetengabe.[3])

Im Ganzen aber tritt in dieser Periode die Erscheinung des Lügenprophetenthums als eines bewussten, frevelhaften Gewerbes hervor. Solche Männer reden aus ihrem Herzen, was Gott nicht gesagt hat.[4]) Die Mittel solchen Betruges lagen nicht grade fern. Die Propheten hatten der Natur der Sache nach eine besondere äussere Erscheinung und Ausdrucksweise. Der Pelzmantel machte sie kenntlich;[5]) die Ausdrücke „Spruch Gottes“ „Ausspruch Gottes“ „so hat Gott gesagt“ „Gott schwört“ waren stehende Redeformen, wie sie ja schon die Erzählung bei B und C in der Urzeit hervortreten lässt.[6]) Und ihr Beruf, so dornenvoll er für den Gewissenhaften war, musste für den Gewissenlosen nicht ohne leichten Gewinn und verhältnissmässig angesehene Stellung sein. So gab es ein Prophetenthum, welches nach Brod ging.[7]) Selbst Frauen waren nicht selten, die mit bestimmten Wahrsagerformen um elenden Lohn Menschen täuschten, oder wie Ezechiel es nennt, Seelen jagten, mordeten.[8]) Lügen-

[1]) 1 reg. XIII, 11. 20. 2 reg. VIII, 7 (doch ist hier auch eine andre Auslegung möglich, cf. Thenius). [2]) hos. IX, 7. (IV, 5.) jes. XXIX, 10. ezech. XIV, 9. (deut. XIII, 6.) [3]) micha III, 6 ff. [4]) jerj. XXIII, 16. ezech. XIII, 2. 3. 11. 17. mich. II, 11. saĉ. XIII, 2 (חֲזוֹן לִבָּם, הֹלֵךְ רוּחַ, רוּחַ הַטֻּמְאָה). cf. jes. IX, 14 (Glosse) נָבִיא מוֹרֶה שֶׁקֶר, חֲזוֹן שָׁוְא, כָּזָב jerj. V, 31. VI, 13. VIII, 10. ezech. XII, 24. XIII, 6 f. XXII, 28. zeph. III, 14. [5]) saĉ. XIII, 4. cf. 1 reg. XIX, 19. 2 reg. I, 8. II, 13.

[6]) Ueber die Ausdrücke im Einzelnen nachher. cf. gen. XXII, 16. 1 reg. XVII, 2. 8. XVIII, 1. XXI, 17. XX, 28. 2 reg. VII, 1. cf. jerj. XXIII, 25. 33 f. 36. 38. ezech. XIII, 6 f. XXII, 28. (Der interessante Ausdruck ψ XXXVI, 2 נְאֻם פֶּשַׁע). [7]) amos VII, 13 (die Verbindung von „Weissagen“ und „Brod essen“). mich. III, 5. 11. saĉ. XIII, 3. 5. cf. jes. LVI, 10 f. [8]) ezech. XIII, 17 ff.

propheten finden sich selbst noch unter den Weggeführten, — geschweige in Zeiten der Volksblüthe.[1]) Sie sind gleichsam verschworen mit einander, das Volk über sein wahres Heil zu täuschen.[2]) Ueppigkeit und leichter Gewinn sind ihr Ziel;[3]) sie denken nicht daran, in den Riss zu treten, für das Volk zu streiten am Tage des Herrn.[4]) Ihr Streben ist, mit dem Volk gut zu stehen. So lieben sie es, Glück zu prophezeien, Friede, Friede zu rufen, wo kein Friede ist.[5]) Und zugleich machen sie sich gefürchtet; „wer ihnen nicht für den Mund giebt, gegen den heiligen sie Krieg.“[6]) Der Gedanke, Besserung, Umkehr des Volkes zu bewirken, liegt ihnen fern; den Gerechten betrüben sie; den Frechen bestärken sie.[7]) Und so stehlen sie einerseits die Worte der echten Propheten, nämlich ihre Glücksweissagungen, um sie am unrechten Ort, ohne die Bedingung der Busse und Umkehr des Volkes, zu verwerthen.[8]) Andererseits spotten sie über die echten Propheten als über schwerfällige Hofmeister, die nicht zu leben wissen, während sie selbst in ihren Weissagungen eine Sicherheit zu haben meinen gegen Tod, Schattenreich und jedes Verderben.[9])

Solches Prophetenthum musste natürlich den wahren Propheten überall feindlich gegenübertreten; wir sehen falsche Propheten mit bestimmten Gottesworten und mit Zeichen gegen den echten Propheten kämpfen.[10]) Und wo dieses falsche Prophetenthum überhand nahm, wo es in bestimmten Schulen und Familien sich forterbte, da konnte der echte Prophet wohl Ursache haben, abwehrend zu betheuern „kein Prophet bin ich und keines Propheten Sohn“;[11]) — da konnte die Weissagung gegeben werden, dass das Auftreten als Weissager in der Zukunft überhaupt nicht mehr vorkommen solle.[12]) Aber der wahre Prophet weiss, dass Gott das Lügenwerk solcher Männer vernichten wird.[13]) Wenn

[1]) jerj. XXIX, 8 f. 15. 21. [2]) ezech. XXII, 25. [3]) jes. XXVIII, 7. jerj. XXIX, 23. 31. B. J. LVI, 10 f. [4]) ezech. XIII, 4. [5]) mich. II, 11. III, 11. jerj. VI, 14. VIII, 11. XIV, 13. XX, 6. XXIII, 9 ff. 16 ff. XXVII, 14 ff. ezech. XI, 2 ff. XIII, 10. 16 (von Wein und Meth plaudern). [6]) mich. III, 5. (thren. II, 14.) [7]) ezech. XIII, 22. [8]) jerj. XXIII, 30. (Wie ich meine, ist mich. II, 12. 13 solche echte Gottesweissagung, wie sie die falschen Propheten, aus dem Zusammenhange gerissen, vorzutragen pflegten, um eine goldne Zeit dem Volke vorzuspiegeln). [9]) jes. XXVIII, 7—18. [10]) So z. B. jerj. XXVIII, 1 ff. 10 ff. [11]) amos VII, 14. [12]) sač. XIII, 2 ff. [13]) jes. XXVIII, 19 „es kommt eine Zeit wo es eitel Schrecken sein wird, Predigt zu hören“, ezech. XIII, 11 ff. (XXII, 30.)

auch die äussere Erscheinung sie von den wahren Gottesmännern nicht unterschied, — es gab doch sichere Unterschiede. Das Gericht Gottes in der Weltgeschichte macht die Lügen der falschen Propheten zu nichte.[1] Der wahre Gottesprophet unterscheidet sich von ihnen durch die Kraft des Geistes Gottes, welche in guten und bösen Tagen sich bewährt als ein Feuer, ein Hammer der Felsen zertrümmert.[2] Vor Allem aber unterscheidet beide, wie Jeremjah hervorhebt, der durchaus sittliche Charakter der Predigt des wahren Gottesmannes. Er verkündet nie bedingungslos Glück und Heil; sein Wort ist nie ohne Strafen der Sünde, ohne Aufruf zur Busse.[3] Propheten die nur von Glück und Segen zu sprechen wissen, sind immer falsche Propheten, die nach dem eignen Herzen und nach des Volkes Herzen reden.

Es war auch wohl in dieser Zeit noch das Gewöhnliche, dass die Propheten aus Kreisen hervorgingen, in welchen religiöse Begeisterung gepflegt ward, dass also eine gewisse Ueberlieferung in der Weissagung statt fand. Sonst könnte ja Amos es nicht als etwas Besonderes erwähnen, dass er kein berufsmässiger Prophet, noch Prophetenschüler sei.[4] Auch wissen wir ja, dass bedeutende Propheten, wie Jeremjah und Ezechiel, aus dem Priesterstande hervorgingen,[5] — und dass die grösseren Männer des Prophetenthums wieder ihre Schüler, Jünger hatten, in welchen sich wohl von selbst die Thätigkeit des Meisters mehr oder weniger fortsetzte.[6] Doch wurde durchaus festgehalten, dass das keine nothwendige Bedingung prophetischer Wirksamkeit sei. Auch von der Heerde und den Sykomorenbäumen rief der Geist Gottes seine Diener.[7] Nur musste jeder echte Prophet von einer Zeit wissen, wo ihm des Herrn überwältigende, frei an ihn herantretende Stimme die Gewissheit seines Berufes in das Herz gelegt hatte, und damit die Gewissheit, in Gottes Namen zu reden.[8] Ein Gefühl göttlicher

[1] deut. XVIII, 22. jerj. XXVIII, 9. XXXVII, 19. ezech. XXXIII, 33.
[2] mich. III, 8. jerj. XXIII, 29. [3] jerj. XXIII, 22. XXVIII, 8.
[4] amos VII, 14. [5] jerj. I, 1. (vgl. II, 8. 26. VI, 13. VIII, 10. XX, 6. XXIII, 11. 33 f. XXVI, 7. 11. 16. XXIX, 1.) ezech. I, 3. [6] jes. VIII, 16 (?) jerj. XXXII, 13. XXXVI, 4 ff. 32. B. J. L, 4. LIV, 13.
[7] amos I, 1. VII, 14 f. [8] Z. B. jes. VI, 1 ff. jerj. I, 2 ff. ezech. I, 2 ff.

Nothwendigkeit muss den echten Propheten tragen. „Brüllt der Löwe, wer fürchtet sich nicht? Redet der Herr, wer weissagte nicht?“ [1])

3. Namen der Propheten und Schwerpunkt ihres Berufes.

Diejenigen Namen, mit welchen die Form des prophetischen Berufes, die durch eine höhere geistige Macht hervorgerufene Erregtheit und Begeisterung, bezeichnet wird, finden sich natürlich in dieser Zeit wie in der vorigen. Auch der Ausdruck „Rasende“ kommt vor, sowohl als Schimpfwort für die Propheten, als in mehr gleichgültiger Weise gebraucht. [2]) Der Prophet heisst „Mann des Geistes“. [3]) Gottes Geist ruht auf ihm, giebt ihm seine Weihe und Salbung zu seinem Amte, [4]) — oder wie der eigenthümliche Ausdruck der Chronik es bezeichnet, er umkleidet ihn, wie ein Gewand. [5]) Die Hand Gottes, — auch schlechthin „die Hand“ genannt, — ergreift ihn; [6]) er ist Werkzeug einer höheren Macht. [7]) Er empfängt Worte aus Gottes Munde. [8]) So ist was er redet „Wort Gottes“, [9]) „Spruch Gottes“, [10]) „Ausspruch des Herrn“, [11]) „Schwur Got-

[1]) amos III, 8. [2]) 2 reg. IX, 11. jerj. XXIX, 26. hos. IX, 7 f. (hier ist doch wohl nicht von falschen Propheten die Rede, sondern von den echten Gottespropheten, welche man beschimpft, welchen man Schlingen im Gotteshause legt). (1 sam. XXI, 14—16.) (מְשֻׁגָּע). [3]) אִישׁ הָרוּחַ hos. IX, 7. [4]) B. J. XLVIII, 16. LXI, 1. [5]) 2 chr. XXIV, 20. לָבַשׁ cf. ezech. XI, 5. „der Geist fällt auf ihn“. [6]) jes. VIII, 11. cf. ezech. III, 14. 22. VIII, 2. XXXIII, 22. XXXVII, 1. XL, 1. [7]) jes. XX, 2. [8]) num. XXIII, 5. 12. 16. deut. XVIII, 18. ezech. XXXIII, 7. (cf. die Ausdrücke deut. I, 26. 43. IX, 23.) [9]) דְּבַר ה׳ z. B. jes. I, 2. 10. 20. VII, 10. VIII, 11. IX, 7. XVI, 13. XX, 2. XXI, 17. XXII, 25. XXVIII, 13 f. jerj. I, 2. 4. 11. 13. II, 1. VI, 10. VII, 1. X, 1. XI, 1. XIII, 8. 15. XIV, 1. XVIII, 1. 5. XXI, 1. XXII, 2. 29. XXIV, 4. XXV, 1. XXVI, 1. ezech. II, 1. III, 16. V, 15. VI, 1. VII, 1. hos. I, 1 f. IV, 1. XII, 11. joël I, 1. am. VII, 16. mich. I, 1. zeph. I, 1. (prov. XXX, 1.) B. J. XXIV, 3. XXV, 8. LXVI, 5. [10]) נְאֻם ה׳ eigentlich wohl „Gemurmeltes“, Orakelspruch z. B. joël II, 12. amos II, 11. 16. mich. IV, 6. V, 9. obadj. 4. jes. XVII, 3. 6. XXX, 1. nah. III, 5. zeph. I, 2. 10. sač. X, 12. XI, 6. XII, 1. 4. jerj. I, 8. 15. 19. ezech. XI, 21. XIV, 11. B. J. XIV, 22 ff. XLI, 14. XLIII, 10. 12. etc. [11]) מַשָּׂא דְּבַר ה׳ von נָשָׂא sc. קוֹל erhobener Spruch (verdreht in „Last“ jerj. XXIII, 25—31). jes. XXI, 1. 2. 11. 13. nah. I, 1. hab. I, 1. sač. IX, 1. XII, 1. (ezech. III, 11. 27. VI, 3. XII, 10. 19. amos I, 3. 6. 9. 11. 13. mich. II, 3. III, 5. jes. XVIII, 4.

tes".[1]) — So heissen die Propheten auch in dieser Periode „Seher" „Schauer", wenn auch diese Worte mehr Ausnahmen sind[2]), bis alterthümelnde Neigung sie wieder hervorsuchte;[3]) — sie heissen Nebiim, und alle Zeitwörter, welche von diesem Wort-Stamme gebildet werden, kommen sehr häufig vor.[4]) Mit einem absichtlich dem alterthümlichen Styl anbequemten Ausdruck heisst der Prophet „der Mann, der Gottes Sprüche hört, geschlossenen Blicks, dessen innres Auge aber geöffnet ist, der niederfällt unter einer höheren Macht".[5]) Wie fest der Begriff des Schauens, der Ekstase, Vision immer noch mit dem der Prophetie verbunden blieb, sieht man besonders deutlich, wenn selbst Objekte wie „Wort Gottes" od. dgl. von den sonst nicht zu ihnen passenden Zeitworten „schauen" „sehen" abhängig gesetzt werden.[6]) Das ganze Gebiet prophetischer Thätigkeit erscheint eben als Anschauen göttlicher Offenbarung.

Wichtiger als diese Namen, welche den Sprachgebrauch der früheren Periode nur in fester gewordener und gesteigerter Gebrauchsart zeigen, sind die Bezeichnungen, welche die Propheten als Diener des Gottes von Israel, als besonders von ihm beauftragt darstellen. Denn das tritt in dieser Zeit als ihr eigentlicher Ehrenberuf hervor. Ihr Leben ist nicht das ihrige. Auch wo sich Fleisch und Blut empören im Leiden, wo der Mund schweigen möchte von dem Namen Gottes,[7]) wo alles Leiden über ihre seufzende Seele geht, sie müssen reden. In ihrem Herzen wird es wie brennendes Feuer und sie können es nicht tragen.[8]) Keine Ruhe, keine Freude und Sicherheit steht ihnen frei, keine Menschengunst. Sie tragen Schmach um Gottes willen; sie welche

jerj. IV, 3. VI, 9 etc. das entsprechende כֹּה אָמַר הֹ) vgl. auch jes. VII, 10. XXX, 2 wo der Prophet redet, redet Gott. [1]) נִשְׁבַּע הֹ zeph. II, 9. B. J. XIV, 24. XLV, 27. LXII, 8 etc. [2]) jes. XXVIII, 5. 7. XXIX, 10. XXX, 10. amos VII, 12. 2 reg. XVII, 13. [3]) In der Chronik z. B. 2 chron. XXIX, 30. Auch bei den nachexilischen Propheten beginnt eine absichtliche pathetische Häufung der altheiligen Formeln z. B. hagg. I, 1. 2. 3. 5. 7. 10. 13. II, 1. 4. 6. 8. 9. 10. 14. 20. sac. I, 1. 2. 3. 4. 7. 14. 16. II, 9. 10. 12. 14. III, 7. 10 etc.) [4]) jerj. XIX, 14. XX, 1. XXV, 30. XXVI, 9. 12 Niphal, — XXVI, 20. XXIX. 16 Hitpaël. [5]) num. XXIV, 3 ff.

[6]) Solche Zusammenstellungen vgl. jes. I, 1. II, 1. XXI, 2. jerj. II, 31. amos I, 1. mich. I, 1. hab. I, 1. num. XXIII, 3. (Eigenthümlich ist jes. XXVIII, 18 „mit dem Todtenreich ein Gesicht" für „eine Verabredung, ein Bund mit dem Tode".) [7]) jerj. XX, 7. [8]) jerj. XX, 9. cf. VI, 11. XII, 5 ff. am. III, 8. (jon. I, 13.)

Gottes Wort mit Begier aufnehmen, müssen traurig und ernst gehen in dem allgemeinen Leichtsinn,[1]) müssen oft den Tag ihrer Geburt verwünschen.[2]) Wenn sie fliehen möchten vor ihrem Beruf, — Gott ist ihnen zu stark, er überredet sie;[3]) — oder seine Allmacht zwingt sie zurück zu dem Beruf den sie verlassen möchten.[4]) Wie Most in den Schläuchen so gährt der Geist Gottes in ihnen, zwingt sie zu reden, ohne Rücksicht auf Menschen.[5]) Sie sind eben nicht ihr eigen, sondern Gottesmänner,[6]) Gottesknechte,[7]) die vor Gott stehen als seine Diener.[8])

Dieser ihr schwerer Stand ist dann zugleich der Stand höchster Würde. Sie sind als Gottes Diener geweiht, gereinigt von Lippen[9]), von Mutterleibe an berufen, von Gott gesandt mit seinem Geiste.[10]) In der Gluth und Kraft seines Geistes gehen sie, sein Wort zu predigen.[11]) In schöner sinnbildlicher Sprache heisst es bei Ezechiel, dass der Prophet das ganze Buch der göttlichen Weissagungen essen, dass es ihm sogar süss sein muss, so dass er mit ganzer Vollmacht Gottes und gern sein menschlicherweise schweres Amt thun kann.[12]) So sind seine Worte dann „Belehrung und Zeugniss", an welche sich das Volk fest zu halten hat.[13]) — Und weil die Propheten Knechte Gottes sind, so wird auch ihre Fürbitte gehört. Sie können eintreten für das sündige Volk mit der Hoffnung der Erhörung.[14]) Darum sucht man ihr Gebet.[15]) Und dasselbe erscheint so mächtig, dass wo Gott nicht mehr Gnade gewähren kann, er dem Propheten überhaupt verbietet, für das verlorne Volk zu beten.[16]) Das ist die Bedeutung der Propheten in ihrem besonderen Dienstverhältnisse zu Israels Gott.

Aus diesem Dienstverhältnisse zu Gott folgt dann das be-

[1]) jerj. XV, 15 ff. XX, 7 f. B. J. L, 4 ff. [2]) jerj. XX, 14 ff. [3]) jerj. XX, 7. [4]) jon. I, 3 ff. II, 1. 11. cf. num. XXII, 8 ff. 12 ff. 18 ff. XXIII, 8. XXIV, 13. [5]) Der Ausdruck aus den Elihureden hiob XXXII, 18 ff. [6]) אִישׁ הָאֱלֹהִים jerj. XXXV, 4. 1 reg. XII, 22. XIII, 1. 4. 7. 13 ff. XVII, 18. 24. [7]) עֶבֶד ה׳ jes. XX, 3. jerj. VII, 25. XXV, 4. XXVI, 5. XXIX, 19. XXXV, 15. XLIV, 8. sac̆. I, 6. 2 reg. XVII, 13. XXI, 10. XXIV, 2. [8]) jerj. XVIII, 20. 1 reg. X, 8. XVII, 1. 2 reg. III, 14. V, 16. [9]) jes. VI, 4 ff. cf. mich. III, 8. jerj. I, 9. [10]) jerj. I, 5. B. J. XLVIII, 16. XLIX, 1 ff. [11]) jerj. I, 7. XXIII, 29. ezech. III, 12. 14. sac̆. VII, 12. [12]) ezech. II, 9 f. III, 3. [13]) jes. VIII, 16. 20. [14]) deut. IX, 14. 19 f. 26 f. X, 10. 1 sam. XII, 19. 23. amos VII, 2. 5. [15]) jes. XXXVII, 4. jerj. XV, 11. XXXVII, 33. XLII, 2. (cf. num. XXII, 6.) [16]) jerj. VII, 16. (X, 14. XIV, 11. XXVII, 18)

sondere Amt der Propheten dem Volke gegenüber. Sie sind Wächter, — ein Ausdruck der zunächst rein dichterisch in volksliedartigem Spruch angewendet, dann aber auch als wirkliche Benennung gebraucht wird. In der Nacht, welche dem ungeweihten Auge die Absichten Gottes verhüllt, stehen sie da auf ihrer Warte. Ihr Blick dringt hinaus in diese Nacht, sieht die kommenden Ereignisse, ehe das Volk sie verstehen kann. Und so können sie warnen, können den Lärmruf erheben, damit nicht über Ungewarnte das Verderben hereinbreche, damit nicht in der langen Nacht des Unglücks Glaube und Muth des Volkes untergehen.[1]) Sie sind Hirten, beauftragt die Volksheerde sicher zu leiten, vor Unfällen zu bewahren.[2]) Sie sind Späher, — ein Wort welches freilich sehr frei und vieldeutig gebraucht wird,[3]) aber doch besonders, um den Propheten zu bezeichnen, wie er auf des Gottesvolkes Sicherheit bedacht ist.[4]) Auch im Volke selbst dann sollen sie auf die Gebrechen und Schäden achten, um sie zu rechter Zeit zu tilgen; Gott lässt sie um Israels Sünde wissen; sie sind dem Schmelzer zu vergleichen, welcher die Schlacken von dem edlen Metall des Gottesvolkes auszuscheiden hat.[5]) — Und in der letzten Zeit unsrer Periode, — als man die alte Einfachheit der Vorstellung von Himmelsboten Gottes durch eine buntere Engellehre zu ersetzen anfing, — nennt man die Propheten mit dem alten Namen dieser Himmelsboten „Engel“ „Boten“,[6]) — ein Ausdruck, der dann in der folgenden Zeit wohl auch auf die Priester übertragen ist.[7])

4. Wirksamkeit der Propheten. Prophetenrede und Prophetenschrift.

Die Propheten sind in dieser Zeit durchaus Privatleute, in ihrer äussern Lebensform durch keine festen Schranken gegenüber dem Volke abgeschlossen. Wir sehen einen Jesajah als

[1]) שֹׁמֵר jes. XXI, 11. cf. 6, noch ganz volksliedartig angewendet. B. J. LXII, 6. ezech. III, 17. XXXIII, 8. [2]) sac. XI, 4 ff. [3]) מְצַפִּים . צֹפִים hos. IX, 8. Ephraïm späht gegen Gott. B. J. LVI, 10 f. von den berufsuntreuen Propheten. [4]) B. J. LII, 8. cf. hab. II, 1. jerj. VI, 17. ezech. XIII, 2 ff. XXXIII, 2. mich. VII, 4 „der Tag der Späher“ für „der von den Propheten geweissagte Tag“. [5]) jerj. XI, 18. cf. VI, 27. [6]) B. J. XLIV, 26. hagg. I, 13. [7]) mal. III, 1. (qohel. V, 5.)

angesehenen, verheiratheten Einwohner der Hauptstadt, sehen selbst eine Prophetin, die Huldah, als verheirathete Frau.[1]) Wenn sie ärztliche Leistungen machten,[2]) so geschah das nur wie ja auch sonst die Weisen und Priester des Alterthums derartige Thätigkeit mit zu üben pflegten. In das Amt der Obrigkeit, des Königthums, mischen sie sich nie mehr handelnd ein, nur rathend, — indem sie an die Gegenwart und ihre Sorgen den Maassstab der ewigen Gottesgedanken legen. In den Kultus mischen sie sich gar nicht mehr ein. Wenn ein Ezechiel nicht bloss ein Idealbild für die Zukunftsgestalt des Gottesstaates und seines Heiligthums entwirft, sondern gradezu ein „Gesetz" in Betreff des Tempels und Altars aufschreibt, welches die Kinder Israel bewahren sollen als Vorschrift für die Endzeit,[3]) — so ist das durchaus nur eine gesetzgeberische, prophetisch-offenbarende Thätigkeit, in der allerdings auch wohl des Ezechiel priesterliches Geschlecht durchklingt; — es ist nicht wesentlich anders, als wenn der Deuteronomiker die Sitten des Mosaismus nach neuen Grundgedanken zusammenfasst.

Das einzige Mittel wodurch die Propheten in diesem Zeitraum, mehr noch als im vorigen, wirken, ist die Rede und was damit zusammenhängt, — und zwar nicht mehr vorwiegend kurze dunkle Orakelsprüche, sondern zusammenhängende, überzeugende, künstlerisch ausgebildete Lehrrede. Der Einwand „ich kann nicht reden", ist für einen Propheten dieser Zeit noch ein gewichtigerer gegen sein Amt, als einst für den Moses.[4]) Die Lehrrede ist die Waffe der Propheten. Darum wenn Gott sie beruft, macht er ihren Mund wie ein Schwerdt, giebt ihnen, auch wenn sie nicht Prophetenjünger sind, „Zunge der Schüler", d. h. solcher die gelernt haben prophetisch zu reden.[5]) Und was sie als Propheten reden oder symbolisch thun, das wissen sie als unmittelbaren Ausdruck und Ausfluss göttlichen Wissens und Wollens.[6]) Sie unterscheiden wohl was ihr eignes Herz ihnen sagt, und was sich ihnen als zwingende göttliche Macht aufdrängt. Wenn keine Gewissheit in ihnen ist, so ringen sie erst im Gebete um die

[1]) 2 reg. XXII, 14. cf. jes. VII, 3. VIII, 3 ff. [2]) jes. XXXVIII, 21. [3]) Z. B. ezech. XLIII, 10. 12. 18. XLIV, 5. [4]) jerj. I, 6. [5]) jerj. I, 9. V, 14. cf. B. J. XLIX, 2. L, 4. [6]) Z. B. jes. VI, 9. VII, 3. VIII, 1. 6. ff. XX, 2 u. o.

Freudigkeit an welcher sie merken können, Gottes Wort für das Volk zu sprechen.[1]) Sie merken freilich bisweilen auch erst an der Erfüllung, ob ein in ihnen aufsteigender Gedanke ein von Gott kommendes Wort war.[2]) Aber für gewöhnlich wissen sie klar, dass sie in ihrem Berufe „Gottes Wort" reden. Dann können sie ohne Furcht den Machthabern und Fürsten auch das Unangenehmste sagen, gewiss, aus einer höheren Macht zu reden, als die irdische ist.[3]) Gott ist mit ihnen, macht sie unbesieglich für Fürsten und Volk.[4]) Desshalb ob sie in ihrem Berufe reden oder verstummen,[5]) ob sie strafen und drohen oder loben und verheissen, ob sie bildliche, ja wunderbare Handlungen thun[6]) oder einfach die gewöhnlichen Schritte, welche zu ihrer Thätigkeit nothwendig sind, z. B. Niederschreiben ihrer Worte,[7]) — was sie in ihrem Berufe nach dem Bewusstein höherer Nothwendigkeit thun, das thut Gott durch sie.

Diese Auffassung ihrer Wirksamkeit schliesst dann nothwendig einen weiteren Gedanken ein, sobald man die Wirksamkeit und Bedeutung ihres Handelns in das Auge fasst. Was sie reden und thun das ist, weil aus Gottes Geist, ein Wirksames, Lebendiges; die Allmacht Gottes ist in ihnen wirksam. Das Wort der Propheten bestimmt den Gang des Geschickes; ihre Worte sind Thaten. Ihre Weissagungen greifen mächtig ein in die Speichen des Rades der Weltgeschicke. Ihr Segen wie ihr Fluch ist von entscheidender Bedeutung, — freilich nur wo er aus Gott kommt; denn grundlose Verfluchung trifft nicht ein.[8]) Sie bauen und reissen ein; sie verhärten und bekehren.[9]) Denn was sie reden und thun, ist ja Ausdruck des Willens, welcher die Weltgeschicke lenkt und in seiner Hand hält.

Bei solcher Bedeutung ihrer im Berufe gesprochenen Worte

[1]) jerj. XLII, 2. 7. (6. 9. 20.) [2]) jerj. XXXII, 8. [3]) am. VII, 16 ff. jes. XXII, 15 f. jerj. XX, 3. (XXXVI, 30. XXXVII, 7.) [4]) jerj. I, 8. 17. 19. XV, 19 ff. XX, 11 ff. ezech. II, 6 ff. III, 9. [5]) ezech. III, 24 ff. XXIX, 21. XXXIII, 22. (XXIV, 17. 27.) [6]) jes. VII, 11 ff. XX, 2 f. jerj. XIII, 1. XVIII, 2. XIX, 1 ff. 10. XXVII, 1. XXVIII, 12 ff. XLIII, 8.

[7]) Z. B. deut. I, 19. II, 4. 9. 13. 17. jes. VII, 3 ff. VIII, 1 ff. XXII, 15. jerj. XIII, 3. 6. XVII; 19. XXII, 1. XXVI, 2. (jes. XXX, 8. hab. II, 2. jerj. XXX, 2. XXXVI, 2. 27.) [8]) prov. XXVI, 2. (mich. VI, 5. num. XXII—XXIV.) [9]) jes. VI, 9. jerj. I, 10. V, 14. ezech. XXXII, 18. Auch hos. VI, 5 verstehe ich „Gott schlägt durch die Propheten, tödtet durch seines Mundes Worte", — nicht „er schlägt in die Propheten".

muss dann freilich streng gesondert werden zwischen diesen und den Wünschen, welche menschlicherseits das Herz eines Propheten erfüllen. Zwar wird Beides oft zusammentreffen. Ein Hosea betet um die göttliche Vergeltung, welche er weissagt.[1]) Aber wie Riehm richtig hervorhebt, Jeremjah unterscheidet von der Unglücksweissagung, die er im Auftrage Gottes zu verkündigen hat, sehr bestimmt den mit der falschen Weissagung Hananjahs übereinstimmenden patriotischen Wunsch seines Herzens.[2]) Auch wo der Propheten menschliches Herz vor Furcht erzittert,[3]) oder von mitleidigem Schmerze bewegt wird über das Unglück Israels und andrer Völker,[4]) auch wo sie nicht nach dem unheilvollen Tage verlangen,[5]) müssen sie der höheren Stimme der Wahrheit folgen, welche sich ihnen als Gottesstimme kund giebt. Sie müssen Zeugniss ablegen für diesen Gotteswillen, auch wo keine Aussicht auf menschlichen Erfolg ist. Ob Israel hört oder nicht, der Prophet soll reden; dass Volk soll wissen dass ein Prophet in seiner Mitte ist.[6])

In der vorigen Periode mussten wir uns den Zustand der Propheten beim Empfang und beim Vortragen ihrer Reden vorwiegend als den ungewöhnlicher Erregung denken. Nun wird auch in dieser Periode keineswegs die Verzückung, die Erhebung aus dem Zustand ruhigen bewussten Geisteslebens gefehlt haben. Wenn Gottes Hand den Propheten fasst, wenn Gott ihm in das Ohr raunt, — wenn der Prophet von der „Dämmerung“ als der Zeit redet, wo die göttlichen Gedanken über ihn kommen,[7]) — wenn der Prophet der Urzeit freilich in absichtlich alterthümlicher Form als „fallend“ d. h. in Verzückung niedergeworfen geschildert wird[8]), so sind das Beweise für das Fortdauern jener ungewöhnlich erregten Zustände. Aber g e w ö h n l i c h waren dieselben nicht bei den Propheten dieser Zeit. Sind doch die Träume, obwohl auch noch als selbstverständliche Erscheinungen im Leben der Propheten betrachtet,[9]) bei manchen Männern dieser Zeit schon

[1]) hos. IX, 14. [2]) jerj. XXVIII, 6. (Stud. u. Krit. 1865. 16. N. 6.) [3]) B. J. XXI, 3 ff. [4]) jes. XV, 5. XVI, 9. XXII, 4. mich. I, 8. jerj. IV, 19. VIII, 18. 21. 23. IX, 9. X, 19. XXIII, 9. XLVIII, 31 f. ezech. XI, 4. [5]) jerj. XVII, 16. [6]) ezech. II, 3—6. III, 11. 27. [7]) Z. B. jes. VIII, 11. XXII, 1. 5. 14. B. J. XXI, 4. [8]) num. XXIV, 5. [9]) joël III, 1. (deut. XIII, 2. 4. 6.) Eine schöne Schilderung solchen T r a u m g e s i c h t e s in Hiob IV, 13 ff. „ein Hauch fuhr daher über mein

geradezu von einer übelen Nebenbedeutung.[1]) Werden doch die Worte „sehen“ „schauen“ „Gesicht“ schon in einer so abgeschwächten Bedeutung gebraucht, dass es klar ist, sie waren einfache Gesammtbezeichnung für die den Propheten zu Theil werdende göttliche Mittheilung geworden, ohne den Begriff des Extatischen irgend noch einzuschliessen.[2]) Das weitaus Gewöhnlichere ist in dieser Zeit die höhere Form des Empfangens der Offenbarung. Dem Geiste der Gottesmänner ging bei voller Klarheit des Bewusstseins die Gewissheit göttlichen Willens auf. Ihre Begeisterung war die gehobene Stimmung eines warmen und gesunden Seelenlebens, immerhin gewiss leidenschaftlicher, als die Zustände modern europäischen Lebens es mit sich bringen, aber für jene Zeit und jenes Volk das richtige Maass echter Begeisterung inne haltend. Das ist der Eindruck, den wir unfehlbar aus den Schriften der meisten und grössesten Gottesmänner dieser Zeit, eines Hosea, Amos, Joel, Micha, Jesajah, Jeremjah, Haggaï erhalten. Die Form ihrer Rede war wesentlich dieselbe, wie die evangelische Predigt, wie überhaupt persönlich warme Volksrede sie noch heute zeigt. Die Rede der Propheten ruht auf der unmittelbaren Glaubensüberzeugung, richtet die Gegenwart nach den grossen Grundsätzen der wahren Religion, findet in ihnen die Gewissheit über die Zukunft. Sie ist dem Volke verständlich, wird über die gewöhnliche Sprache hinausgehoben nicht durch eine in sich selbst ruhende Kunstform, sondern durch den unmittelbaren Schwung der Begeisterung. Ihr Wesen ist durch und durch sittlich; „dem Volke seine Sünden verkündigen“ (B. Jes. LVIII, 1), es zu Busse und Glauben rufen, das ist ihr Zweck.

Wir haben vorher gesehen, dass das „Gesicht“ „die Vision“ als Gesammtbezeichnung prophetischer Offenbarung viel von dem ursprünglich in ihr liegenden Sinne verloren hatte. Doch giebt es auch in dieser Zeit „Gesichte“ im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. Mittheilungen der göttlichen Wahrheit an das innre

Antlitz, es sträubte sich meines Fleisches Haar. Da stand's, — nicht kannt' ich seine Gestalt, — ein Bild vor meinen Augen; still war's — und eine Stimme hört ich“. Auch sonst in dem Buche ist der Traum häufig berührt VII, 14. XXXIII, 15 f. (XX, 8.) [1]) jerj. XXIII, 25. 28. 32. saĉ. X, 2. Es schliesst betrüglich handwerksmässiges Weissagen ein. [2]) prov. XXIX, 18. nah. I, 1. obadj. 1. hos. XII, 11. joël III, 1. thren. II, 9. 14. ezech. VII, 26, vgl. die früher erwähnte Verbindung von חָזָה mit דְּבַר ה u. ähnl.

Auge der Phantasie, in der Form sinnlicher Wirklichkeit. So kommen die Gotteserscheinungen in dieser Zeit nur in Visionsform vor;[1]) so lieben besonders die späteren Propheten dieser Zeit diese Form wieder mehr als die früheren.[2]) — Aber wenn wir die uns aus dieser Zeit berichteten Visionen betrachten, so können wir gar nicht zweifeln, dass sie vielfach nur dichterische Einkleidungen und zwar bewusste sind, d. h. bestimmt, eine geistige Wahrheit anschaulich, in der dem Volke zugänglichen und liebgewonnenen Form darzulegen. Bisweilen zeigen Wortspiele ganz deutlich diese Absicht, — oder die Einkleidung wird nur ganz lose festgehalten, so dass Jeder die eigentliche Absicht merken kann.[3]) Dann also sind die Offenbarungen nicht schon in der Phantasie als Bilder empfangen, sondern von der Phantasie zu Bildern umgeprägt. Sie sind dann der Parabel verwandt, welche selten aber in hoher Meisterschaft vorkommt,[4]) — oder dem „Spruch", welcher besonders bei Ezechiel sehr häufig ist.[5])

Sehr häufig ist auch die symbolische Handlung. Sie wird gern vor dem Volke gethan, um demselben gleichsam einen sinnlichen, fest sich einprägenden Eindruck, eine äusserliche Verbürgung einer Wahrheit zu geben, welche sonst ihrer Natur nach nicht mit den Sinnen erfasst werden kann.[6]) Aber sehr oft ist auch sie nur eine rednerische, dichterische Form, nur Einkleidung. Statt eine Drohung oder Verheissung bloss mit nackten Worten vorzutragen, kleiden die Propheten dieselbe ein in eine Erzählung. Sie berichten von Etwas was ihnen zu thun befohlen ward, was sie thaten, — ohne dass dies desshalb auch wirklich müsste geschehen sein, ja bisweilen auch nur hätte

[1]) Z. B. ezech. I ff. X ff. [2]) amos VII, 1 ff. 4 ff. 7 ff. VIII, 1. IX, 1. jerj. XXIV, 1 ff.; — besonders ezech. 1, 1. 4—28. III, 5. 12 ff. 22 ff. VIII, 3. XI, 24. IX, 1 ff. XL, 2. saċ. I—VI. [3]) jes. VI, 1 ff. jerj. I, 11 f. 13 f. XVI, 1 ff. 5 ff. XXV, 15. ezech. XXI, 25 ff. (dagegen kann ezech. VIII, 3. XI, 24 möglicher Weise als wirkliche Vision gefasst sein.)

[4]) jes. V, 1—7. (hos. XII, 11 rechnet das דִּמָּה zum Wesen des Propheten.) [5]) num. XXIII, 7. 18. XXIV, 3. hab. II, 6. ezech. XVII, 2. XIX, 1. 14. XXVI, 17. XXVII, 1 ff. 31. XXXII, 2 ff. (XXI, 5 wird dem Ezechiel gradezu ein Vorwurf daraus gemacht.) amos V, 1. mich. II, 4. (מָשָׁל, חִידָה, נְהִה. קִינָה) [6]) jes. XX, 2. jerj. XIX, 1 ff. 10 ff. XXVII, 1 ff. XXVIII, 12 ff. XVIII, 2 f. XXXII, 6 ff. XLIII, 8 ff. ezech. XII, 3 ff. 18 ff. XXI, 11 f. XXIV, 15 ff. XXXVII, 16.

geschehen können.[1]) Und hier berührt sich die Parabel so nahe mit der symbolischen Handlung, welche bloss erzählt, nicht ausgeführt wird, dass oft selbst die Form der Darstellung ganz gleichartig bei beiden wird.[2])

Das nun, was sie durch die Rede und alles damit Zusammenhängende wirkten, das verbreiteten und bewahrten die Propheten dieser Zeit durch die Schrift. Sie stellten nicht bloss einzelne Hauptsätze ihrer Weissagungen dem Volke in monumentaler Weise schriftlich vor die Augen, um sie recht einzuschärfen,[3]) — oder schrieben Briefe an Entfernte, um auch über diese ihre Wirksamkeit auszudehnen.[4]) Sie gewöhnten sich, überhaupt den Gesammtinhalt ihrer Wirksamkeit in einen oder mehreren Abschnitten und Sammlungen, wohl meistens mit Hülfe ihrer nächsten Begleiter und Schüler, zusammenzuordnen und als Buch der Nachwelt zu hinterlassen.[5]) Dabei wiederholten sie natürlich nicht Alles, was sie wiederholt und ausführlich je nach den gebotenen Gelegenheiten dem Volke vorgetragen hatten; sie waren nicht ihre eigenen Abschreiber. Die Reden mehrerer Jahre ordneten sie in kurzem Auszuge zusammen, — wie z. B. jes. VII—XI die gesammte Wirksamkeit des Propheten in der Zeit vom Anzuge Rezins und Pekachs bis zu dem Untergange der Koalition in wenige Capitel zusammendrängt. Sie hoben das Wichtigste hervor, ergänzten, schufen gleichsam Neues. So heisst es ja von Jeremjah, dass er auf göttlichen Auftrag den Inhalt der empfangenen Gottesoffenbarungen zusammenstellt, und als dieses Buch vernichtet wird, dass er, es ersetzend, noch mehr Derartiges hinzufügt.[6]) Ja später und vorzüglich wo eine freie öffentliche Thätigkeit nicht möglich war, wie im Exil, oder wo sich der Gegenstand nicht zur Volksrede eignete, wie im letzten Abschnitte des Ezechiel,

[1]) hos. I—III. ezech. IV, 1. 4 ff. 9 ff. V, 1 ff. VI, 11. sac. XIII, 17 ff. (XI, 4—14 ist merkwürdige Verwebung wirklicher Erlebnisse mit einer Parabel vom Hirtenamte Gottes.) Wenn jerj. XIII, 1 ff. der Phrat den Euphrat bedeuten soll, wie sonst überall, so ist auch dort natürlich blosse Einkleidung. Wenn es dagegen die Quelle Farah bei Anathoth ist, wie Schick (Ausland 1867, 24) meint, so wäre wirkliche Ausführung der Handlung möglich. [2]) ezech. XXIV, 3. [3]) jes. VIII, 1 ff. [4]) jerj. XXIX, 1. [5]) jerj. XXXVI, 4. 32. (jes. VIII, 16.) So sind jes. I—XI. XIV, 28—XXIII, — so Hosea, Micha, Amos, Jeremjah, Ezechiel u. A. zusammengestellt. [6]) jerj. XXX, 2. XXXVI, 2. cf. 27. 32.

haben die Propheten wohl Reden die nie öffentlich gesprochen waren, gleich als Schriftstücke dem Volke vorgelegt.

Dieses prophetische Schriftthum hat dann seinerseits den grössten Einfluss auf die ganze religiöse Entwicklung gehabt. Nun konnte eine zusammenhängende Reihe prophetischer Wirkungen beginnen; jeder Prophet konnte an das Vorbild und den Vorgang solcher Männer anschliessen, welche ihm besonders geistesverwandt waren. Solche Benutzung, für deren Nachweis ich auf die Einleitungen in das Alte Testament verweisen muss, beginnt schon früh. Und auch ärmeren Zeiten wurden so die Gottesquellen zugänglich, welche in den glücklicheren Zeiten geflossen waren. Das allerdings hat unsre Zeit nicht mehr gesehen, dass man sich auf das alte Schriftthum als auf eine unerreichbare und feststehende Autorität zurückzog, dass aus Propheten Schriftgelehrte wurden.

5. Weissagung, Erfüllung, Geschichte.

Ueber das Verhältniss der Weissagung zu dem eigentlichen Orakel, der Wahrsagung, ist schon früher das Nöthige gesagt. Auch in dieser Periode wurden Orakel gesucht und gegeben, wurde wohl schwerlich etwas Wichtiges unternommen, ohne dass ein Gotteswort da war,[1]) und wir können nicht wissen, wie weit dabei die Orakelertheilenden einfach von der allgemeinen Gewissheit göttlichen Willens, welche in ihnen war, Anwendung auf den besonderen Fall machten, oder wirklich noch nach bestimmten Regeln Auskunft über ein einzelnes Ereigniss der Zukunft suchten. Jedenfalls hat für die Prophetie dieser Zeit solche einzelne Voraussagung keine Wichtigkeit mehr. Der Schwerpunkt liegt hier ausschliesslich auf dem Gebiete wahrer Weissagung.

Wie die Gewissheit von dem göttlichen Willen in Bezug auf des Volkes Verhältnisse sich der Gegenwart gegenüber als Lob, Ermunterung, Tadel, Drohung entfaltet, — so muss sie naturgemäss auch zur Ueberzeugung von der Entwick-

[1]) Vgl. jerj. XXII. 12. 19. 30. XXVIII, 16. XXIX, 22. XXXVI, 30. XXXVII, 7 ff. 17. XXXVIII, 14. cf. XXI, 1 f. ezech. XIV, 3. 8. XX, 1. 31. XXIV, 1. (XII, 12 f.) 2 reg. XX, 1. 4. 5. XXII, 13.

lung der Zukunft werden. Die göttlichen Gedanken werden angewendet auf das Geschick des Volkes und der Einzelnen. So wird dem Volke der Lohn seiner gegenwärtigen Sünden vorgehalten in den Gerichten der Zukunft; jede Macht, welche in den Vordergrund tritt, wird ihm als Zuchtruthe Gottes gedroht, Assur wie Babel, die Skythen wie die Aegypter.[1] So wird den einzelnen Feinden der göttlichen Wahrheit im Volke, einem Sebna, einem Paschur u. A. die göttliche Vergeltung angesagt.[2] So wird heidnischen Völkern, die hemmend in die Wege der heiligen Geschichte sich verflochten haben, ihr Untergang gedroht in den Stürmen heranbrausender Gottesgerichte.[3] Hinter allem Leiden aber steht strahlend das Hoffnungsbild der Erlösung und der seligen Zeit. Ueberall wird aus der Gewissheit geredet, Gottes Willen zu verkündigen, und das Schicksal verkündigt je nach der Stellung und Bedeutung welche die Betreffenden für die Wege Gottes haben. Die Propheten stehen in Gottes Rath; was der Herr thut, das sagt er ihnen.[4] Sie sind überzeugt, wenn auch die ungläubige Menge hofft „die Propheten werden zu Wind werden", „es verziehen Tage, nichtig wird jedes Gesicht", — dass Gott doch kommen lassen wird, was er durch den Mund seiner Boten verkündigt.[5] Und diese Weissagungen werden überall in praktischer und sittlicher Absicht gesprochen, um Ermahnungen, Warnungen, Tröstungen dadurch lebendiger und eindringlicher zu machen.

Die Weissagung wird nie in der Form abstrakter Aussage gegeben. Ueberall tritt sie als Anschauung, als Bild auf, — mit den Zügen, welche Geschichte und tägliche Erfahrung darbieten. Es wird nicht einfach gesagt: Niniveh und Babylon werden untergehen. Wir sehen sie in dem Getümmel grauenvoller Erstürmung mit allen Bildern des Schreckens und der Schmach zu Grunde gehen.[6] Es wird nicht gesagt: Assur wird kommen, wird das Land verwüsten, aber nicht völlig siegen. Wir sehen den Erobrer verwüstend den Libanon und die Triften Basans

[1]) Man vgl. die Verschiedenheit von Hosea, Jesajah, Micha gegenüber Zephanjah, Habakuk, Jeremjah, Ezechiel und wieder Joël und Sacarjah. [2]) jes. XXII, 15 ff. jerj. XX, 3. (amos VII, 17.) [3]) So jes. XIV, 24—XXIII. amos I. obadjah. nahum etc. [4]) jerj. XXIII, 18. 21. (die Glosse XXXIII, 2.) [5]) amos II, 7. jerj. V, 13. ezech. XII, 22 f. [6]) nah. II, 1 ff. jerj. XLVI, 3 ff. 14 ff. XLVII, 3 ff. etc.

überschreiten; wir sehen wie er auf der Heerstrasse gegen Süden durch den Pass bei Mikmas vordringt, Stadt bei Stadt erobernd, bis er bei der heiligen Stadt den entscheidenden Gottesschlag empfängt.[1]) Und so wird der grosse Gerichtstag mit den Schrecknissen der Finsterniss, des Erdbebens, des Gewitters, der Ueberschwemmung geschildert. Die grosse Rettung lehnt an den Auszug aus Aegypten. Den Messias schmückt die Herrlichkeit davidischer und salomonischer Erinnerungen.

Wenn die Weissagung so durchaus anschaulich, bildlich ist, so versteht sich von selbst, dass auch Zahlen und Namen in ihr vorkommen werden. Aber sobald dieselben wirklich Voraussagungen bestimmter der Gegenwart noch unbekannter Namen, oder fester, dem Gebiet des Zufälligen angehöriger Zahlen wären, so würde damit die Weissagung zur Wahrsagung heruntersinken. Die nähere Prüfung zeigt auch, dass das in Wirklichkeit nie der Fall ist. Die Zeitangaben sind entweder ganz unbestimmt, — „in Kürze", „in Bälde", „lang ist die Frist" od. dgl.[2]) Oder es sind runde Zahlen wie 1. 3. 7. 40. 70, Zahlen, welche durchaus nicht beabsichtigen, genaue Zeitmesser zu sein, sondern nur eine längere oder kürzere Zeit im Allgemeinen bezeichnen wollen.[3]) Auch die berühmte Zahl des Jeremjah ist durchaus so gemeint. Möglicherweise will das der Prophet gradezu selbst andeuten, indem er dieselbe Zahl an zwei Stellen von ganz verschiedenem Datum XXV, 11 cf. XXIX, 10 gebraucht; — denn mit Hitzig die erste Stelle für interpolirt zu halten rechtfertigt sich durch Nichts. Aber selbst wenn das nicht der Fall ist, wenn hier von dem Propheten ein ganz bestimmter Ausgangspunkt, wie z. B. Jojachins Wegführung, angenommen sein sollte, so bleibt der völlig unbestimmte Charakter der Zahl doch. Erst spätere Schriftgelehrsamkeit bringt

[1]) sač. XI, 1—3. jes. X, 28 ff. [2]) joël I, 15. II, 1. jes. XIII, 6. 22. XVII, 14. XXIX, 17. XXXII, 10. jerj. LI, 33. ezech. VII, 8. mich. VII, 11. hab. II, 3. [3]) jes. XVI, 13. XXI, 16 (wie Tagelöhners Jahre d. h. knappgemessen, höchstens so viel). XXIII, 15. 17 (70 Jahre wie Jahre eines Königs, d. h. einer Dynastie). jerj. XXV, 12. XXIX, 10. ezech. XXIX, 12. vgl. Welcker I, 52 f. (jona III, 4.) (cf. jerj. XXVIII, 1 ff. der falsche Prophet.) Auch jes. XX, 3 könnte man die drei Jahre als Frist bis zum Eintreffen des Zeichens nehmen. Aber nach der Wortstellung muss gemeint sein, dass das Zeichen im Laufe der 3 Jahre, wohl der Belagerungszeit Asdods, wiederholt ward.

durch Zusammenrechnen altheiliger Zahlen ein wirklich ernsthaft gemeintes Zahlensystem hervor.[1]) Wo in älteren Weissagungen eine wirklich genaue, zufällig scheinende Zahl vorkommt, da ist gewiss Abfassungszeit oder Aechtheit der Stelle mit gutem Grunde noch näher zu prüfen.[2])

Ebenso haben die wirklich der Zukunft angehörigen Namen immer eine bildliche Bedeutung und sind nicht als Namen im äusserlichen Sinne gemeint. Namen wie Immanuel, Jahve-Zidkenu, Pele-Joez, Abi-Ad, Sar-Schalom, El-Gibbor, Lo Ammi, Lo Ruchamah[3]) sind Namen die ihre Erklärung in sich selbst tragen. Anders gemeinte Namen, wie der berühmte Name Koresch im Buch Jes.,[4]) — oder Einzelheiten andrer Art die demselben Gebiet gehören[5]) beweisen immer dafür, dass die betreffenden Abschnitte aus Zeiten stammen, wo diese Namen und Einzelheiten schon dem Erfahrungsgebiete angehörten.

Die Weissagungen stehen in unzertrennlicher Verbindung mit der Geschichte. Nicht als ob sie aus derselben mit mechanischer Nothwendigkeit entstanden wären, ohne ihre Selbstständigkeit in der Fülle des Geistes zu haben, welcher sie trägt, in dem religiösen Princip, auf dessen Boden sie allein erklärlich sind. Aber so gewiss ihre ewigen Grundgedanken von dem Wechsel der Zeit unabhängig sind, also auch unverändert bleiben müssen, so gewiss ist doch ihre Form, Färbung, Gestalt abhängig von der jedesmaligen Gegenwart mit ihren Bedürfnissen, Anschauungen und Verhältnissen. Die Weissagung eines Joël von der Reichsherrlichkeit Israels hängt eng zusammen mit dem Verkaufe gefangener Judäer durch die Phöniken,[6]) — die des Amos mit den politischen

[1]) ezech. IV, 5 ff. rechnet aus ex. XII, 40. und num. XIV, 34 390 + 40 = 430 heraus. Daniel hat dann die Jahrwochen aus den Jahren Jeremjahs gemacht u. dgl. [2]) jes. VII, 8 „und in 65 Jahren ist Ephraim zerstört, kein Volk mehr" zeigt sich schon nach den Gesetzen des Parallelismus, noch mehr nach dem Vergleich mit v. 16. 17. 22., als eine Glosse, wohl aus der Zahl 70, welche auch jes. XXIII, 15. 17. jerj. XXV, 11. XXIX, 10 vorkommt, entstanden, die einer alten Weissagung angehörte und von dem Glossator, da schon einige Jahre verflossen waren, so geändert ward.

[3]) hos. I, 4. 6. jes. VII, 14. VIII, 5. 10. IX, 5. (jerj. XXIII, 6.)

[4]) B. J. XLIV, 28. XLV, 1. [5]) Die ganze Erzählung 1 reg. XIII, 1 ff. führt zwingend in die Zeit Josias. (Dagegen gehört die Erwähnung der Meder jerj. L, 2 ff. nach der ganzen Weltlage zu Zeiten Jeremjahs, welche von selbst auf Medien als einzigen Rivalen Babels hinwies, nicht zu den Zeichen der Unechtheit des Abschnitts.) [6]) joël IV, 1 ff.

Verhältnissen z. B. Edoms, — die des Micha, Jesajah mit der Weltstellung Assurs, mit den Unternehmungen Nordisraels und Syriens, — und so überall. Anders lauten die Weissagungen unter einem Hiskia, anders unter einem Ahas und Zidkijjah, — anders so lange Assur oder Babel noch Zuchtruthen sind in Gottes Hand, anders wenn sie gebraucht sind und ihr Uebermuth gebrochen ist. Das Auge des Propheten sieht in der Kraft Gottes die Fäden, welche sich aus dem Gewebe der Gegenwart in die Zukunft hineinziehen. Reisst man ihre Weissagungen von diesem Gewebe los, will man sie ungeschichtlich, voraussetzungslos erklären, so werden sie nicht bloss verstümmelt, sondern auch unwahr und unter einander verwirrt.

Es ist ja das nur die Anwendung eines Satzes auf die Weissagung, welcher überhaupt für die gesammten Prophetenreden seine Wahrheit hat. Diese bieten niemals die Wahrheiten, auch die allgemeinsten, anders als in lebendigem Zusammenhange mit Zeit und Geschichte, und so sind sie nie abgesehen von Zeit und Veranlassung wahrhaft zu verstehen. Und die Zeitverhältnisse sind nicht etwa bloss äusserlich das Gewand, welches an sich gleichgültig den sich gleichbleibenden Inhalt prophetischer Verkündigung umhüllte. Sie sind im eigentlichsten Sinne mitbildende Faktoren für die Predigt der Propheten, — gleichsam Stufen auf welchen die Wahrheit tiefer in die menschlichen Verhältnisse Israels hineingeführt wird. Ohne Israels Sinken, ohne die kindische Aeusserlichkeit, mit welcher das Volk den Gottesdienst auffasste, ohne die Verhältnisse der Weltlage, der Staatenentwicklung, — ohne geschichtliche Gestalten wie David, Hiskia würde nimmermehr der reiche Inhalt von Offenbarungswahrheit, welchen wir in den Prophetenschriften besitzen, zum Ausdruck gekommen sein; — keine einzige Prophetenrede würde ohne Verlust ihrer wesentlichen Schönheit, Wahrheit und Tiefe von dem Boden der Gegenwart abgetrennt gedacht werden können. Nicht bloss der göttliche Saame ist nothwendig; nicht bloss das Erdreich, welches ihn aufnimmt. Auch Sonne und Regen, Sturm und Kälte wirken auf die Bildung der Pflanze. Und dieses Verhältniss, welches schlechthin von allen Prophetenworten gilt, hat natürlich bei der Weissagung seine ganz besondere Geltung. Denn sobald die schaffende Einbildungskraft Bilder von Dingen hervorruft,

welche über die Erfahrung der Gegenwart hinausliegen, liefern ihr die Eindrücke ihrer Gegenwart nothwendig Farben und Formen, in denen die grossen Gedanken für die Zukunft Gestalt gewinnen können.

In diesem Verhältnisse der Weissagung zu der Geschichte liegt nun an sich schon eingeschlossen, dass dieselbe niemals in ihrer vollen Gestalt und unbedingt Erfüllung fordern kann. Und zwar nicht bloss, dass die dichterischen Züge der prophetischen Zukunftsschilderungen Voraussagungen von Einzelheiten der Zukunft weder sein wollen noch können; das ist ganz selbstverständlich. Vielmehr da auch der Inhalt der Weissagungen mit der wechselnden Geschichte eng verbunden ist, dass auch dieser nicht als solcher unbedingt Erfüllung fordert.

Eine gewisse Verschiedenheit zwischen der Erfüllung und der Weissagung kann Niemandem verborgen bleiben, welcher mit aufrichtigem Blicke den bunten in sich selbst so oft widerspruchsvollen Inhalt der alttestamentlichen Zukunftsbilder betrachtet. Und hier genügt es nicht, mit Steudel[1]) bloss „die zeitgemässe Ausmalung einer Thatsache in Zügen, welche die Eigenthümlichkeit des Propheten und seiner Umgebung bot", auszuscheiden und das Andre als bestimmt vorausverkündigte Thatsache festzuhalten, welcher die Erfüllung streng entsprechen muss; — das sieht man bei genauer Betrachtung der Einzelheiten des prophetischen Zukunftsbildes leicht. Rühmend muss hervorgehoben werden, dass Hengstenberg, von früherer starrerer Anschauung sich lösend,[2]) eine Reihe von Wahrheiten schön ausgesprochen hat, welche von tiefsinniger und eingehender Betrachtung des Alten Testamentes zeugen. „Die Propheten" sagt er „sind keine Wahrsager; sie sagen keine zukünftige Begebenheit bloss als solche ohne Rücksicht auf Gottes Wesen und sein Reich voraus. Jede ihrer Verkündigungen hatte, was den Kern betrifft, die Gewähr ihrer Wahrheit längst vor der Erfüllung. In Gottes Wesen eindringen, in seinem Lichte die ewigen Gesetze erkennen, nach denen er Welt und Kirche regiert, das ist wahrlich etwas unendlich Höheres

[1]) Ueber Auslegung der Propheten etc. (Tübinger Zeitschr. f. Theologie 1834. 1). [2]) Abhandlung über die Auslegung der Propheten (evangelische Kirchenzeitung 1833. 23. 24).

als ein an und für sich gleichgültiges Wissen um die Zukunft." „Man muss nicht das Wesen mit der Form, die Idee mit dem vergänglichen Kleide verwechseln, welches der Prophet ihr nach dem Gesetze bereitet, dass alles Geistige äusserlich werden muss". „Darum nimmt die Nachweisung der Wirklichkeit der Erfüllung einer Weissagung eine untergeordnete Stellung ein, wenn die Nothwendigkeit der Erfüllung nachgewiesen ist" (d. h., dass nach den Gesetzen göttlichen Handelns dieser Erfolg eintreten muss). „Die Weissagung wie die Dichtung hat die Anschauung als Gebiet; sie dogmatisirt und philosophirt nicht; sie malt und zwar nicht in blossen Kreidestrichen, sondern in Farben". Das alles sind goldene Worte. Aber Hengstenberg macht ihren ganzen Gewinn wieder hinfällig, wenn er nun, verkennend dass die Propheten diese ihre Zukunftsbilder doch auf bestimmte Verhältnisse hin gemeint und entworfen haben, von Erfüllung derselben reden will überall, wo die grossen Ideen, die in den prophetischen Weissagungen liegen, sich auch in ganz anderer Form verwirklicht haben oder fortwährend verwirklichen. Man kann ja z. B. sagen: die Strafweissagungen Jesajahs gegen Assur erfüllen sich der Idee nach überall, wo eine übermüthig selbstgewisse, Gottes und der ewigen Gedanken vergessende Weltmacht zusammenbricht. Aber darum ist doch was der Prophet meinte und weissagen wollte, nicht etwa erfüllt in Roms Untergang od. dgl.; — sondern er meinte den Untergang dieses geschichtlichen Assur in den auf seine Weissagung zunächst folgenden Zeiten und unter Verhältnissen, wie sie nicht eingetroffen sind. Hengstenbergs Ansicht lässt schliesslich aller Willkühr Spielraum und verlässt den sichern geschichtlichen Boden. So ist sie ebenso unwahr, wenn auch unendlich geistreicher, als die neuerdings beliebte Art, den Inhalt der Weissagungen als möglichst konkret-sinnliche Wirklichkeit festzuhalten, — aber dann zu behaupten, dass er noch in einer Folgezeit zu erfüllen sei, — um so die grossen geistigen Hoffnungen des Christenthums ächt jüdisch zu einer „Reichsherrlichkeit Israels" zu verstümmeln.

Wir haben die Frage nach der Erfüllung der Weissagungen dem wirklichen Thatbestande nach unbefangen und ausführlich zu prüfen, — uns der wesentlichen Uebereinstimmung mit be-

währten Forschern erfreuend, unter denen hier nur Bertheau,[1]) Riehm[2]) und Diestel[3]) genannt werden mögen.

Die Weissagung als Wort eines echten Gottespropheten muss natürlich wahr sein, d. h. das wirkliche Urtheil Gottes über die Gegenwart und was sich aus derselben entwickeln muss, die wahre Meinung und Absicht Gottes aussprechen. Daran soll ja der echte Prophet von dem falschen sich scheiden, dass Gott zu seinem Worte als einem von Gott ausgehendem steht.[4]) Fragt man aber näher, was mit dieser Forderung des Eintreffens der Weissagungen gemeint ist, so ergiebt sich leicht eine viel engere Gränze, als man ihr gewöhnlich zuschreibt. Sie soll ja nur aussagen, dass das Volk einen falschen Propheten daran erkennen kann, wenn seine Worte sich nicht als die wirkliche im Erfolge sich zeigende Meinung Gottes herausstellen. Die Drohungen oder Verheissungen echter Gottespropheten enthalten die ernsthaft gemeinte göttliche Absicht. Wenn ein Prophet die Gegenwart lobt und ihr Heil verkündigt, während doch ihre Sünde den Straferust Gottes herausfordert, so hat ihn Gott nicht gesandt. Da aber das Volk selbst ja die Propheten an dieser Erfüllung ihrer Worte prüfen soll, so kann keineswegs gemeint sein, dass auch ihre Weissagungen für eine über jede Erfahrung hinausliegende Zukunft als ein unwandelbarer Spruch des Fatum angesehen werden sollen. Es ist nur gemeint, dass wo in Bezug auf vorliegende Volkszustände eine Drohung oder Verheissung ausgesprochen ist, dieselbe bei Gleichbleiben dieser Verhältnisse, also innerhalb des Erfahrungsgebietes der betreffenden Generation, sich erfüllen müsse. Hat der Prophet der Gegenwart Gottes Wohlgefallen und Wohlsein verheissen, und Gerichte brechen herein, ohne dass völlig veränderte Zustände die Bedingungen jener Verheissung umgestossen hätten, so hat er gelogen, Gottes wahre Gesinnung nicht verkün-

[1]) Jahrbücher für deutsche Theologie 1859. 2. 314 ff. 4. 559 ff. 1860. 3. 486 ff. (die alttestamentlichen Weissagungen von Israels Reichsherrlichkeit.) [2]) Riehm Studien und Kritiken 1865. 1. 3. Den dritten Artikel. a. a. O. 1869. 2, welcher am eingehendsten diese Verhältnisse behandelt, und nicht immer in dem Sinne, wie das oben Gesagte, erhielt ich zu spät, um ihn noch benutzen zu können. [3]) Geschichte des Alten Testamentes S. 722. [4]) deut. XVIII, 22. jerj. XXVIII. 9. cf. hab. II, 3. (sac. I, 6.)

digt. Hat er dagegen dem Volke Gottes Zorn und Gericht gedroht, und dasselbe erlebt nur Glück und Heil, ohne dass es in Busse den Grund des Zornes Gottes aufgehoben hätte, so hat er aus sich geredet, war kein Gottesbote. Dagegen dass sich unabänderlich das Bild verwirklichen müsse, in welchem sich vor dem Auge eines Propheten die letzte ideale Zeit und ihre Verhältnisse ausgestaltet hatten, — das ist eine ganz andre, von jener Forderung des Eintreffens eines Prophetenspruchs durchaus nicht berührte Frage. Denn in der Gegenwart und ihren Bedingungen wurzelnd, kann dasselbe bei völliger Aenderung aller Verhältnisse dieser Gegenwart sich gar nicht vollkommen verwirklichen.

Die Gegenwart, aus welcher die Worte der Propheten geredet sind, ist ja keine sich mit Naturnothwendigkeit weiter entwickelnde. Sie schliesst sittliche Freiheit der Kreatur ein, — die ja freilich auch ihrerseits von dem göttlichen Willen als einer höheren Nothwendigkeit umschlossen wird, aber nicht in derselben Weise, wie die Natur. Ein jedes Volk, an welches göttliche Worte der Verheissung oder Drohung ergehen, kann sich ändern, kann eben in Folge eines Wortes göttlicher Drohung Busse thun, das Recht der Drohung hinwegnehmen, — kann aber ebensowohl auch in sündigem Leichtsinn die richtige Bahn verlassen, in Rücksicht auf welche allein die Worte der Verheissung gerecht und beabsichtigt waren. Sobald aber eins von beidem eintritt, so nimmt Gott verzeihend seine Drohung, zürnend seine Verheissung zurück. Denn wenn die einmal gegebenen Weissagungen als unabänderliche dennoch in Erfüllung gingen, so wären sie ja eben nicht mehr wahr im höheren Sinne des Wortes, d. h. dem ewigen Wesen göttlicher Weisheit und Gerechtigkeit nicht mehr angemessen. Die Drohung welche dem Sünder gegenüber wahrhafter Ausdruck des göttlichen Willens war, ist es dem Reuigen gegenüber nicht mehr. Die Verheissung, dem Frommen gegenüber der wahre Ausdruck göttlichen Willens, ist es dem Abgefallenen gegenüber nicht mehr. Die Weissagung hat einen durchaus sittlichen Charakter, und desshalb nur den Anspruch auf bedingte Erfüllung. Sie ist nicht der Ausspruch eines Fatum, sondern Ansage des Willens eines lebendigen und persönlichen Gottes.

Natürlich haben die Bedingtheit und Veränderlichkeit der prophetischen Weissagung ihre sehr bestimmten Schranken. Die Ziele der Wege des allmächtigen Gottes können nicht vereitelt werden durch die Veränderlichkeit menschlichen Sinnes. Sie ruhen in dem, dessen Gedanken und Wege nicht wie der Menschen Gedanken und Wege sind, dessen Wort nicht leer zurückkommt. Mag eine Generation nach der andern das Heil für sich verscherzen, das Heil kommt darum nicht minder. Nicht das Heil in der Gestalt, worin ein einzelner Prophet es nach den Bedingungen seiner Zeit und Persönlichkeit schaute, — aber doch dasselbe Heil, dieselbe Vollendung der Gottesgedanken, welche der innerste Kern, das wahre und bestimmende Herz jenes Bildes waren. Das Wie und Wann der Weissagung ist bedingt, — beides webt sich aus der menschlichen Freiheit und Geschichte zusammen, wie sie unbekannt und vor dem Auge des Propheten verhüllt daliegen. Aber das Heil selbst ist sicher; denn nicht auf Menschen, sondern auf Gott ist es gegründet; — enthüllt und gewiss liegt es vor dem Auge der Männer welche aus der Gewissheit des Geistes dieses Gottes reden.

Und noch in andrer Weise kann die Bedingtheit der Weissagung aufhören. Es giebt einen Grad von Versunkenheit in einem Volke, welcher die Möglichkeit erfolgreicher Busse und wahrer Umkehr ausschliesst, — eine Stufe der Sünde, wo nach den Gesetzen der sittlichen Welt jede Heilswirkung nur tiefer hinabstossen, verhärten muss, wo also das Prophetenwort nicht mehr mit der Aussicht auftritt, zur Busse zu rufen, sondern den Verfall zur Reife zu bringen, zu verstocken.[1]) Es giebt Zeitpunkte wo die Gottesgerichte sich schon so fest zusammengezogen haben, dass der vernichtende Schlag nicht mehr zu wenden ist. In solchen Zeiten, wo Busse und Heil nicht mehr möglich ist, sind natürlich auch die Weissagungen nicht mehr bedingt.

Mit diesen Einschränkungen aber ist durchaus festzuhalten, dass die Weissagung nur bedingt Erfüllung fordert. Schon der Blick auf die Geschichte sollte das jeden Unbefangenen lehren. Tyrus ist nicht, wie Jesajah weissagt, den Assyrern unterlegen, um dann nach 70 Jahren zu der alten Blüthe gelangend Zion

[1]) jes. VI, 9 ff.

den Ertrag seines Handels zu weihen.[1]) Babel ist nicht in schrecklicher Zerstörung vor dem Ansturm des Koresch gefallen, wie die Propheten des Exils verheissen.[2]) Die Aegypter sind weder nach Assur noch nach Babel in das Exil geführt,[3]) Aegypten und Assur nicht mit Judah zusammen zu einem dreifachen Gottesreiche geworden.[4]) Jerusalem ist bei der Rückkehr aus dem Exil nicht so aufgerichtet, wie die Propheten hoffen;[5]) ein Sieg Judahs über die Phöniken ist nicht eingetroffen, wie Joël ihn beschreibt,[6]) — und so bietet fast jede Weissagung dem genauer Prüfenden Aussichten in die Zukunft, welche nicht erfüllt sind.

Und Nichts kann dem Wesen dieser Prophetenbücher mehr zuwider sein als die Ausflüchte der Apologeten, welche meinen, was noch nicht erfüllt sei, werde noch in einer fernen Zukunft erfüllt werden. Als ob nicht jene Weissagungen eine schlechthin geschlossene Einheit bildeten, aus der man nicht einzelne Glieder ausbrechen darf, ohne das Ganze zu verstümmeln! Oder als ob nicht, was jene Gottesmänner hofften, so durchaus mit Zeiten zusammenhinge, die vorüber sind und nie wiederkehren können, dass sie in einer uns zukünftigen Zeit gar nicht erfüllt werden können. Was der exilische Jesajah geweissagt hat, kann so wie er es hoffte, in alle Ewigkeit nicht mehr erfüllt werden. Denn alle Verhältnisse, in welchen er das neue Volk sich entwickelnd denkt, sind ein für allemal dahin. Und so ist es mit allen prophetischen Schilderungen der seligen Endzeit. Ohne ein Philistäa und Edom, welche zu erobern und zu bekriegen sind, ohne ein Assur, dessen Joch siegreich abzuwerfen ist, ohne Tyrus, dessen Handels-Herrlichkeit den Tempel zu Jerusalem verschönern könnte, ohne die Völker die in das Josaphatthal zum letzten Kriege gegen Jerusalem, und zwar das jüdische, von einem Davidsohn beherrschte Jerusalem, ziehen, und tausend ähnliche Züge, — kann es ja keine Erfüllung der prophetischen Weissagungen geben. Wenn man alle diese Züge weglässt oder umdeutet, so soll man wenigstens

[1]) jes. XXIII, 1 ff. 15 ff. (ezech. XXVI, 1—XXVIII, 9.) [2]) B. J. XIII. XIV. XXI. XL—LXVI. [3]) jes. XIX. jerj. XLVI. ezech. XXIX. [4]) jes. XIX, 23 ff. [5]) B. J. XXXV. XLII. XLIV. XLVIII. LIV. LX. LXII. [6]) joël IV, 4 ff. etc.

aufrichtig genug sein, nicht mehr von eigentlicher Erfüllung der Prophetenweissagungen zu sprechen.

Es ist allerdings etwas Wahres in dem Gedanken des „Perspektivischen" in der Weissagung, wovon man neuerdings so viel redet. Naturgemäss sieht jeder Prophet die grossen Ziele der Wege Gottes unmittelbar in Verbindung mit den Gottesfügungen, welche seine Zeit bewegen, sieht in jeder Gewitterwolke den drohenden Ernst des letzten Gerichtes, hinter jeder Unglücksnacht die Morgenröthe der vollkommenen Zeit. Aber das berechtigt doch nicht dazu, die Weissagungen blattweise auseinanderzulösen. Es ist unwahr zu sagen; „wenn auch Tyrus statt von Assur von Alexander erobert ward, so ist das doch eine Erfüllung der Weissagung des Jesajah", — oder „wenn auch Babel erst allmählig der Zeit erlag, wie die meisten grossen Städte des alten Orients, so ist darin doch die Weissagung der exilischen Propheten erfüllt". Es ist unwahr zu sagen; „wenn auch Jesus nicht in der Herrlichkeit des siegreichen Davidskönigs erschien, wie die Propheten den Messias schildern, so wird *noch in der Zukunft* ein Nationalisrael mit allem Glanze und Jesus als nationaler König erscheinen". Denn Jesus hat eben nach der Entwicklung der Zeiten eine *andre* und *höhere* Erfüllung des Messiasbildes gegeben, in welcher ein herrschendes Nationalisrael als solches keinen Platz hat, — hat damit die Weissagung ihrem tiefsten Wesen nach erfüllt, aber ihrer zeitlichen Gestalt nach *aufgehoben*; — er hat in seinen Worten vom Abendmahl Gottes dem Traum eines als Volk herrschenden und bevorzugten Israel ein für alle Mal ein Ende gemacht.

Diese unsre Ansicht nun, dass alle echte Weissagung nur eine bedingungsweise Erfüllung verlange, ist keineswegs bloss aus der Betrachtung der uns vorliegenden Erfüllung hervorgegangen; sie ist *dieselbe, welche deutlich und bewusst die Propheten selbst* von ihren Weissagungen hatten. Das zeigen sie vor Allem darin, dass sie mitten in ihren Drohungen des Gerichtes immer Gnade anbieten, für den Fall dass Busse eintrete. Alle ihre Worte sind ja nur in der Absicht gesprochen, Eindruck hervorzurufen, also das Gericht, welches sie weissagen, unnöthig zu machen. Von Amos an bis zum exilischen Jesajah heisst es immer „thut Busse, ob Gott sich erbarme; wendet euch zu Gott,

so wird er sich zu Euch wenden".[1]) Solange noch nicht die Umkehr unmöglich, also auch jede Fürbitte umsonst ist,[2]) weisen die Propheten immer noch auf den Rettungsweg hin. Selbst dem Zidkijjah wird noch bis zuletzt die Möglichkeit eröffnet, durch Gehorsam gegen das Gotteswort sich den doch so bestimmt ausgesprochenen Unglücksweissagungen zu entziehen.[3])

Ja es wird in bestimmten Stellen gradezu gelehrt, dass der Weissagung eine Erfüllung im eigentlichen Sinne nicht nothwendig folge. Ich lege dabei keinen besonderen Werth auf den Vergleich von ezech. XXVI, 1—XXVIII, 9 mit XXIX, 17 ff., obwohl mir allerdings diese Zusammenstellung für die offenbare und bewusste Aenderung einer gegebenen Weissagung zu beweisen scheint; — denn bei diesen Stellen ist eine andre Auslegung immerhin möglich. Aber jerj. XXVI, 17 ff. wird gradezu erzählt, dass Micha's Weissagung von der Zerstörung Jerusalems durch die Busse Hiskias abgewendet sei; es wird daran in ausdrücklicher Ermahnung die Aufforderung geknüpft, auch gegenwärtig das von Jeremjah gedrohte Unheil lieber durch Busse abzuwenden, als den Unglück verheissenden Propheten zu bestrafen. — Ja es wird gradezu als Majestätsrecht Gottes betont, sein durch die Propheten gegebenes Wort nach Belieben zu ändern, wenn die Bedingungen sich ändern.[4]) — Unter den Zwecken endlich, welchen das kleine Lehrgedicht dient, das als Buch Jonah unter unsern Prophetenbüchern steht, ist einer der hervorragendsten, zu zeigen, dass auch die bestimmteste Weissagung zurückgenommen werden, unerfüllt bleiben kann, wenn die Verhältnisse wegen deren sie gesprochen ist sich in Busse ändern, — dass Gottes Liebe, welche ja nur Leben wollen kann, nie länger bereit ist, eine Strafe zu vollziehen, als verhärtete Sünde ihn zwingt, dass Gott also stets bereit ist zu verzeihen, sobald ihm Busse entgegenkommt.[5]) Und zu dieser Lehre liefert die prophetische Geschichtsschreibung zahlreiche Belege.[6])

[1]) amos V, 15. VII, 1—7. joël II, 13 f. jes. I, 18. jerj. VII, 3. XVIII, 7 ff. 11. 13. 19. XXVI, 3. 13. ezech. XVIII, 21 ff. XXXIII, 14 ff. B. J. XLVIII, 18. [2]) jerj. VII, 16. XI, 14. (XV, 1.) [3]) jerj. XXXIV, 4 f. XXXVI, 3. 7. XXXVIII, 17. [4]) jerj. XVIII, 7—10. [5]) jona III, 4. 10. IV, 10 f. [6]) 2 sam. XII, 13. 1 reg. XXI, 28 ff. jes. XXXVIII, 1 ff.

6. Propheten und Gesetz.

Die ganze Wirksamkeit der wahren Propheten wurzelt in dem lebendigen Zusammenhange mit der Geschichte des Heils, vor Allem also in ihrer grossen Grundlage, dem mosaischen Bunde. Wie alle echte Inspiration, im Gegensatze zu der Schwärmerei, auf geschichtlichen Grundlagen ruht, so beruht die prophetische Begeisterung auf der Erfüllung mit dem Geiste, welcher offenbarend sich in den Formen des mosaischen Bundes Ausdruck schaffte. Darum ist Treue gegen diesen Bund der wahre und sicherste Prüfstein für jeden Propheten in Israel,[1]) — wie ja auch Moses seinerseits seine Prophetenbegabung erwies, indem er mit der Botschaft des Gottes der Väter vor Israel trat, — und wie auch der Stifter des neuen Bundes in treuer und liebevoller Anknüpfung an den alten Bund die wahre Freiheit gesehen hat.

Doch ist dieses Verhältniss des Propheten zu dem Gesetze Israels nicht das sklavischer Gebundenheit oder gelehrter Erforschung. Haben wir doch in der ersten Hälfte unsres Zeitraums an ein als bindend angesehenes, in Schrift ausgeprägtes Gesetz überhaupt noch nicht zu denken. Ausser dem Dekalog und den Grundlagen des Bundesbuchs exod. XIX—XXIII, galt gewiss noch keine der vorhandenen Schriften, weder die von A, noch die von B und C, als eine göttliche autorisirte Zusammenfassung der Gedanken des mosaischen Bundes; das unter Josia eingeführte Deuteronom wird zuerst solche gesetzliche Geltung erhalten haben von allen den grösseren Schriften über die Urzeit.

Vielmehr erhielt das mosaische Gesetz, wie es noch mehr in Gebräuchen und Ueberlieferungen als in Schrift lebte, Leben und Bewegung durch denselben Geist, aus welchen es geboren war. Ein gelehrtes Gesetzesstudium beginnt sicher erst in der letzten Hälfte unsres Zeitraums. Auch von der Heerde und den Sykomorenbäumen ruft Gott Propheten, wie den Amos, zur Predigt. Der echte Prophet ist wie Jesus einer der „die Schriften nicht gelernt hat". Von dem Geiste der Offenbarung, den er in sich selber trägt, wird er in die Tiefen der Offenbarung, ihre innern Zusammenhänge und Gedanken geleitet. Und wie frei die Pro-

[1]) deut. XIII, 6.

pheten in der Kraft dieses Geistes dem Gesetze gegenüberstehen, das sehen wir vor Allem, wo sie seinem Geiste, nicht seinem Buchstaben, folgend ihm scheinbar widersprechen, seinen Standpunkt zu überschreiten wagen. So halten sie ja dem Opfer- und Festgesetze das wahre Opfer des Herzens entgegen,[1]) — so dem Naturgesetz der Vergeltung bis in das dritte und vierte Glied das höhere sittliche Gesetz, nach welchem Jeder in seiner sittlichen Entwicklung sich frei machen soll von ererbtem Fluche.[2])

Nur in der letzten Zeit unsrer Periode beginnt die Prophetie in Schriftgelehrsamkeit zu verblassen. Einen Ezechiel kann man schon einen schriftgelehrten Propheten nennen,[3]) ein Prophet des Exils weist schon auf das Buch Gottes hin dessen Sätze sich erfüllen,[4]) — ein Sac̀arjah stützt sich überall auf die Bekanntschaft mit den älteren Propheten. Aber auch diese Männer bewahren dabei die originale Schöpferkraft, welche in dem Bewusstsein des Gottesgeistes ruht, bewahren die Freiheit, welche sich nicht unter den Buchstaben beugt, sondern das Gefühl hat, selbst noch „Gottesworte“ sprechen zu können. Und neben ihnen welche Frische und Grossartigkeit unabhängigen Geistes z. B. in einem Jesajah XL—LXVI! Dass wirklich aus Propheten Schriftgelehrte werden, das ist erst ein Zeichen der folgenden Periode.

7. Wunder und Zeichen.

Dem Wesen dieses Gegenstandes nach ist hier zwischen Geschichtsauffassung in Betreff früherer Zeiten, und dem sich selbst darbietenden Bilde der Gegenwart deutlich zu unterscheiden. In ihrer Schilderug der früheren Zeiten liebt es grade diese Zeit besonders, die Ereignisse wunderbar auszumalen, in bunterem Farbenschmuck sie darzustellen, — gemäss dem Gesetze, dass je weiter die zu schildernden Gegenstände rückwärts liegen, desto mehr sie als ungewöhnlich, übernatürlich erscheinen. So sehen wir des Samuel, des Elias und Elisa Gestalt in dieser Zeit verklärt.[5]) Anders dagegen ist es in Bezug auf die Propheten dieser Zeit selbst. Bei ihnen tritt das

[1]) jes. I, 14 ff. hos. V, 6. ψ XL, 7. L, 8 ff. etc. [2]) Z. B. ezech. XVIII, 2 ff. [3]) Cf. IV. 5 f. XXVIII, 13. 16. XXXI, 8. 9. 18. XXXVI, 35. [4]) B. J. XXXIV, 16. [5]) 1 reg. XVII — 2 reg. VII. 1 sam. XII, 17 f.

Wunder ganz zurück, — wie ja das Gebiet reiner Geschichte es immer zurücktreten lässt. Die „Zeichen" sind in dieser Zeit fast ausschliesslich sinnbildliche Handlungen ohne wunderbaren Charakter,[1]) — oder selbst bedeutsame Namen und Persönlichkeiten.[2]) Auch das Wort „Wunder" wird ganz unbefangen von solchen Dingen gebraucht, bloss weil sie etwas Besonderes, Bedeutsames sind.[3])

Dennoch werden nicht bloss auch von Propheten dieser Zeit Dinge berichtet, welche der Berichterstatter als Wunder im eigentlichen Sinne ansah,[4]) sondern eine Stelle wenigstens zeigt uns zweifellos, dass die Propheten selbst von der Ueberzeugung durchdrungen waren, kraft ihres Berufes als Diener des weltlenkenden Gottes auch Wunder thun zu können.[5]) Denn wenn Jesaja dem Ahas frei stellt, sich ein Zeichen zu wählen „mag es tief zur Hölle hin oder hoch zum Himmel sein," so muss er unbedingt überzeugt gewesen sein, dass jedes Naturereigniss, welches Ahas fordern könne, wirklich eintreten werde. Ebenso finden sich einzelne Wunder des Wissens auch von Propheten dieser Zeit berichtet, — obwohl natürlich schwer ist, dieselben von blossen Strafurtheilen Gottes zu unterscheiden, bei denen die bestimmten Einzelheiten nur dichterische Ausschmückung sind.[6]) Und solche Voraussagungen, — das ist auch in dieser Zeit die sichre Voraussetzung, — müssen sich erfüllen; sonst hat der Prophet aus sich selbst geredet.[7])

Indessen betont dieselbe Stelle des prophetischen Gesetzes, welche die Kraft des Wunders und der Voraussagung bei den Propheten recht ausdrücklich hervorhebt, zugleich mit der grössesten Klarheit, dass Beides an sich keinen entscheidenden Werth, keine religiös-sittliche Bedeutung hat.[8]) Wunder und Wahrsagung gehören einem Gebiete an, welches an sich sittlich gleich-

[1]) Z. B. jes. XX, 3. jerj. LI, 63. ezech. XII, 6. 11. XXIV, 24. 27. (מוֹפֵת . אוֹת) [2]) Z. B. jes. VII, 14 ff. VIII, 18. XXII, 16. XXXVII, 30. sac. III, 8. (deut. XXVIII, 46 heissen die Flüche gegen Israel „Zeichen und Wunder".) [3]) Am weitesten würde jerj. XLIV, 29 f. gehen, wo als Zeichen für eine Weissagung wieder eine Weissagung gegeben ist. Doch sind die Worte in ihrer jetzigen Gestalt offenbar Glosse (vgl. Graf z. d. St.)

[4]) 2 reg. XX, 9 f. cf. jes. XXXVIII, 7 f. [5]) jes. VII, 11. [6]) Vgl. jerj. XXII, 12. 30. 19. XXVIII, 16. XXIX, 22. XXXVI, 30. XXXVII, 7 ff. jes. VII, 8. 16. 14. XVI, 14. XXI, 16. XXXVII, 7. 33. XXXVIII, 5. XXXIX, 8. 1 reg. XIII, 3 ff. 2 reg. IV, 16. VII, 1. VIII, 1. 7. 12 u. s. w.

[7]) deut. XVIII, 22 f. jerj. XXVIII, 9. [8]) deut. XIII, 1 ff.

gültig ist, — dem Gebiete aussergewöhnlich gesteigerter Menschenkraft. Sie können sich bei einem Lügner finden, wie bei einem ächten Propheten.[1]) Das sichre Kennzeichen eines wahren Verkündigers des Willens Gottes ist der richtige Geist, die Uebereinstimmung mit der Offenbarung des Gottes Israels.[2]) Die ächte Prophetie zweifelt an der Möglichkeit des Wunders ebenso wenig, wie irgend eine antike Anschauung. Aber auf das Wunder als solches Gewicht zu legen, davon ist sie ebenso weit entfernt, wie der Stifter des Neuen Bundes.

CAPITEL XL.

Priester und König in dieser Periode.

1. Das Priesterthum.

Das Priesterthum hat an religiöser Bedeutung in dieser Zeit offenbar sehr verloren. Das Priesterthum im Nordreiche konnte schon bei der Art des dortigen Gottesdienstes sich schlechthin nicht auf die Höhe geistiger Gottesanschauungen erheben.[3]) Und bitter ist der Tadel, welcher demselben von Hosea gegeben wird, dass die Priester die Sünden des Volkes als gute Einkommensquelle betrachten und das Asylrecht der Priesterstädte zu schnöder Gewaltthat missbrauchen.[4]) Und in den engen Grenzen von Judah, unter dem Auge eines unbeschränkten Königthums und von seinem Wohlwollen abhängig, konnte das Priesterthum sich ebenfalls nicht zu der Höhe des Prophetenthums erheben. Von ihm ging schwerlich viel Widerstand aus, wenn die Staatsgewalt den öffentlichen Gottesdienst durch unreine Nachgiebigkeit gegen heidnisches Wesen verunreinigte.[5])

Doch war die Wirksamkeit der Priester nicht gering und ihr Ansehn immerhin bedeutsam. Selbst Hosea nennt doch als

[1]) deut. XIII, 2—6. (cf. B. J. XLIV, 25.) [2]) deut. XIII, 3. [3]) amos VII, 10. (vgl. die כְּמָרִים und כֹּהֲנִים fremder Götter zeph. I, 4.) [4]) hos. IV, 8. V, 1 ff. VI, 9. [5]) 2 reg. XVI, 16. zeph. III, 4.

Bezeichnung eines unverbesserlich Störrigen „wer mit dem Priester hadert".[1]) Im Südreiche legt Joël grossen Werth auf ihre Fürbitte.[2]) Und für die Belehrung in Betreff der Rechte, Gesetze, Zeiten und Reinigkeitsvorschriften erscheinen sie überall als die eigentlich zuständige Behörde, wie sie offenbar auch als Richter in Betracht kommen, sobald eine regelmässigere Gerichtspflege eingerichtet wurde.[3]) Und nicht immer treten sie hinter den Propheten zurück. Die Art wie das Deuteronomische Lied, im graden Gegensatze gegen den Jaqobssegen, den Stamm Levi hervortreten lässt, zeigt hohe Ehrfurcht vor dem Priesterthum. „Dein Urim und Tummim sei Deinem frommen Mann, den Du versucht hast zu Massah und Meribah", — so wird zu Gott gesprochen, — und Levis Aufopferung für Gott, sein Beruf als Gesetzeslehrer und Opferer wird betont.[4]) Ebenso legt Jeremjah Gewicht auf die ewige Bedeutung des Priesterthums,[5]) und bei Ezechiel tritt die Gestalt des Priesters sehr hervor.[6]) Auch geschichtlich sehen wir gegenüber der Thronanmassung Athaljahs und bei der Reform Josias den Hohepriester eine ebenso bedeutende, als dem Sinne der mosaischen Religion angemessene Rolle spielen.[7])

Im Deuteronom tritt der Unterschied zwischen Leviten und Priestern in jeder Weise zurück; beide vereinigen sich in dem Namen „Levitenpriester".[8]) Nach der Anschauung Grafs von den mittleren Büchern des Pentateuch würde das beweisen, dass eine Sonderung noch nicht statt gefunden hätte. Nach unsrer Ansicht von den Quellen, dass bei dem Sinken des gesammten Standes auch die Unterschiede sich mehr ausglichen. Und für eine bedrängte Stellung der Gesammtklasse sprechen doch auch die vielen Bestimmungen des Deuteronom, welche die Leviten der Mildthätigkeit des Volkes anempfehlen.[9]) Auf alle Fälle aber hat Ezechiel ganz im Gegentheil die Absicht, die Leviten von den Kindern Zadoqs als den eigentlichen Priestern streng abzusondern,

[1]) hos. IV, 4. [2]) joël I, 9. 13. II, 17. [3]) deut. XVII, 8. 12. XIX, 17 ff. XX, 2. jerj. XVIII, 18. ezech. VII, 26. XXII, 26 XXIII, 8. XLIV, 23. hagg. II, 11. thren. IV, 16. (I, 4. IV, 13.) [4]) deut. XXXIII, 8—10. (gen. XLIX, 5.) [5]) jerj. XXXIII, 18. 20. 26. [6]) ezech. XLIII, 19 ff. XLIV, 9 ff. XLVIII, 11 ff. [7]) 2 reg. XI, 4 XII, 3. XXIII, 4.
[8]) deut. X, 8. XVII, 9. 18. XVIII, 1. 5. 6. 8. XXI, 5. XXIV, 8. XXVII, 9. XXXI, 9. (jes. LXVI, 21.) [9]) deut. XII, 12. 18. 19. XIV, 27. 29. XVI, 11. XVIII, 1. XXVI, 11 ff.

mit Rückbeziehung auf die Sünden der übrigen Leviten, welche sie unwerth machen, an den heiligen Handlungen Theil zu nehmen.[1])

Als Judah aus dem Exil zurückkehrte, änderte sich das Verhältniss des Priesterthums zu den übrigen Mächten des Volkes. An sich schon kehrten der Natur der Sache nach unverhältnissmässig viele Leviten und Priester mit zurück, weil ihre Existenz an das aufzurichtende Nationalheiligthum gebunden war. Sodann war der Hohepriester der einzige wirklich einigermassen unabhängige Würdenträger in dem neuen Volke. Das Auge der persischen Oberherrschaft konnte seinen Amtskreis am wenigsten beaufsichtigen. Und das Wegfallen des Davidischen Königs neben dem Hohenpriester musste einigermassen im Kleinen die Wirkung haben, welche das Wegfallen des Kaiserthums in Rom für die Entwicklung der Macht des römischen Bischofs hatte. Der persische Beamte in Jerusalem, auch wenn er ein Zerubabel war, musste neben ihm sehr in den Schatten treten. So tritt bei Sacarjah die Gestalt Josuas des Hohepriesters offenbar in die erste Linie; Zutritt zu Gott durch dessen Engelschaaren hindurch soll er haben, wenn er recht wandelt.[2]) Und je mehr in der folgenden Zeit auch die bürgerliche Selbstständigkeit Judahs gleichsam allein in dem Hohenpriester verkörpert war, desto höher musste das Ansehn dieser Persönlichkeit steigen.

2. Das Königthum.

Viel bedeutsamer musste in dem grössten Theil dieses Zeitraums unter den religiösen Gestalten Israels die Gestalt des Königs hervortreten. Nun gab es zwar bis zu Samarias Fall ein doppeltes Königthum in Israel. Und auch das Königthum im Nordreiche war nach alttestamentlicher Anschauung durch göttliche Veranstaltung unter Mitwirkung von Propheten zu Stande gekommen, wie ja auch der Wechsel der einzelnen Königsgeschlechter in Ephraim auf solche göttliche Leitung zurückgeführt ward.[3]) Und an äusserm Glanz und kriegerischer Tüchtigkeit war wohl

[1]) ezech. XLIII, 19. XLIV, 9 ff. XLVIII, 11. [2]) sac̆. III, 7. [3]) 1 reg. XI, 29 f. XIV, 10 f. XVI, 1 ff. XXI, 21 ff. cf. sac̆. XI, 8. (XIII, 7.)

kaum ein judäischer König nach Salomo mit Jerobeam dem zweiten zu vergleichen. Dennoch hat das Königthum des Nordreichs keine religiöse Bedeutung für das Volk gewonnen. In der vorigen Periode mag das noch eher der Fall gewesen sein; wenigstens sehen wir nicht, dass Elias oder Elisa gegen die Selbstständigkeit Ephraims oder für das Davidshaus gewirkt hätten. Aber in dieser Zeit richteten sich die Blicke aller Frommen wieder auf das Davidshaus. War doch dieses geheiligt durch die Erinnrung an einstige Einigkeit und Grösse des Volkes, durch die Weissagungen und Gottesgedanken welche mit ihm verknüpft waren, durch seinen Zusammenhang mit Jerusalem und dem wahren Dienste des geistigen Gottes! So kam es als religiöse Gestalt allein in Betracht. Die Herrscherfamilien von Ephraim erscheinen mehr oder minder als blosse Usurpatoren. Dass sie über das Land herrschen, dass das Volk gespalten ist, das ist Gottes Strafe über des Davidshauses Sünde. Aber diese Strafe wird zu Ende gehen, — und nur mit dem Davidshause kann Gottes Gnade und neues Glück für das Volk zurückkehren. So weist auch ein Hosea, obwohl Ephraïmit, der die grossen Zeiten Jerobeams noch gesehen, auf das Davidshaus hin, als das Heil für das ganze Volk.[1]) Ja er hat wohl nicht bloss darauf hingewiesen, sondern selbst in den Wirren der Königswechsel in Israel thatsächlich solche Hinwendung vermitteln zu können gehofft.[2]) Und ebenso blickt Amos mitten in der Herrlichkeit des Nordreichs auf die Zeit wo Davids gefallene Hütte wieder aufgerichtet werden soll.[3])

Dieses davidische Königthum in der Gegenwart bot freilich wenig Anlass zu froher Hoffnung und grossen Erwartungen. Von Aegypten, von den benachbarten Raubvölkern, von Assur, von Babel besiegt, zeitweise dem Nordreiche dienstbar, lange Zeit Vasall Assurs, — zeigte es keine Herrlichkeit, welche einem Volke solcher Erinnerungen Grund zur Hoffnung hätte geben können; es war in Wahrheit eine gefallene Hütte. Und dabei knabenhafter Leichtsinn neben unmännlicher Furcht; Götzendienst und blutige Willkühr gegen Gottesfreunde, — unter der ganzen Königsreihe nur wenige, die „thaten was Gott wohlgefiel, wie ihr

[1]) hos. III, 5. [2]) Vgl. Hitzig zu hos. V, 10 ff. [3]) amos IX, 11.

Vater David".[1]) Auch ist der Eindruck dieses Sinkens wohl zu erkennen. Das Königsgesetz des Deuteronom stellt schon ernstlich Schranken auf gegen die Entartung des Königthums.[2]) Ein tiefer Eindruck von der Schädlichkeit des Königthums gegenüber der alten Gottesherrschaft spricht aus Samuels Worten, wie diese Zeit sie gestaltet hat.[3]) Auch in den späteren Theilen der Sprüche ist nirgends mehr die alte Freude am Königthum; — nur seine Macht wird betont.

Und dennoch vermochte das Alles nicht den Eindruck des Königthums zu vernichten, welchen die vorige Zeit geschaffen hatte. Auch in dieser Zeit heisst der davidische König ein Siegelring an Gottes Hand;[4]) — noch die Klagelieder heben in rührender Weise die Bedeutung des Gesalbten Gottes hervor.[5]) Und wo Lieder unsrer Zeit das Königthum zum Gegenstande haben,[6]) da preisen sie sein Liebes- und Gnaden-Verhältniss zu Gott, seine Siegesherrlichkeit, sehen Israels Glück und Herrlichkeit in ihm verkörpert.

Es war nicht die Gegenwart, welche solche Gedanken erzeugte. Es war die grosse Vergangenheit und die an dieselbe geknüpften Verheissungen einer besseren Zukunft. David bleibt das Ideal dieser Zeit, der nach seiner Hände Reinheit, in Herzenseinfalt Israel geweidet.[7]) An den uralten Gottesschwur welcher David und seinem Hause geworden, dass ihm das Königthum nicht solle entzogen werden, dass der Davidssohn Gottes Sohn, Gott sein Vater sein werde, hält sich der Glaube in den schwersten Zeiten.[8]) So war es ein Glaube, der nicht sah, an die ewige Bedeutung dieses Hauses. Es ist ein Schauspiel ohne Gleichen in der Geschichte, dass das Vertrauen selbst unter solchen Verhältnissen nicht wankend wird, das Heil der Zukunft aus diesem entwürdigten Geschlechte geboren zu sehen.

Indessen war das davidische Geschlecht auch in dieser Zeit nicht ohne Ausnahmen besserer Art, welche gleichsam ein Unter-

[1]) Zu allen diesen Notizen vgl. 1 reg. XIV, 25. 2 reg. XIV, 12 ff. XVI, 3 ff. 7. XVIII, 7. 14 ff. XXI, 1 ff. 20 ff. XXIII, 29 ff. XXIV ff. 2 chron. XXI, 16 ff. XXXIII, 11 ff. joël IV, 2 ff. am. I, 6 f. 9 f. jes. III, 12. VII, 2 ff. etc. [2]) deut. XVII, 14—20. [3]) 1 sam. XII, 10—18. [4]) jerj. XXII, 24. [5]) thren. IV, 20. cf. II, 9. [6]) ψ LXXII. cf. XXVIII, 8. (CXXXII, 10. 18. CXLIV, 10.) [7]) ψ LXXVIII, 72. cf. die Verherrlichung der Stammsage des Davidhauses in dem Schluss unsrer Zeit im Buch Ruth. [8]) ψ LXXXIX, 20—39. (27. 28.) cf. ψ CXXII.

pfand boten, dass in diesem uralten Geschlechte die besseren Kräfte nur schlummerten, nicht erloschen waren, — und solche Ausnahmen boten dem Glauben eine erwünschte Stärkung. So mag ein Hiskia, wie er gegen seines Vaters Ahas Wesen abstach und mit allen seinen Schwächen sich dem Bilde seines grossen Ahnen näherte, wohl die Freudigkeit messianischer Hoffnung in Jesaja und Micha genährt haben. So war Josia, mit dem doppelten Kranze des Reformators und des Blutzeugen, wohl werth, wieder auf die Verheissungen des Davidshauses hinzuweisen. [1]) Und jener Davidssohn Serubabel, der mit dem ersten Häuflein der Heimkehrenden nach Zion zurückkehrte, die Trümmerstätten neuzubauen, er war bei Allem was ihm an äusserem Glanze abging doch eine Gestalt, an welche Haggaïs messianische Hoffnungen unmittelbar anschliessen konnten, und die dem Sačarjah wenigstens Vorbild und Bürgschaft des kommenden Davidssprossen sein konnte. [2])

Immer also blieb in der Hoffnung Israels der Gedanke volksthümlicher Unabhängigkeit und sieghafter Sicherheit, und damit der natürliche Boden für ein Gottesreich auf Erden an das Davidshaus geschlossen. Doch tritt der Natur der Sache nach die Gestalt des Königs in dieser Zeit nicht g l e i c h m ä s s i g in dem Bilde der Zukunft hervor. In Zeiten der Ohnmacht des Königthums oder wo andre Kräfte sich bedeutsamer regten, bei einem Joël, Nahum, Habakuk, Zephanjah fehlt sie ganz in diesem Bilde. Und gegen Ende des Exils, als der alte Stamm ganz erloschen schien, wenigstens keinen Anhaltspunkt für den Glauben bot, als ganz andre Kräfte sich in Israel regten als Bürgen einer neuen Zeit, da tritt das Königsbild ganz zurück. Da ist Koresch, der Perserkönig, selbst der Gesalbte Gottes. [3]) Da steht in Israel neben ihm eine viel höhere und grossartigere Gestalt, der Gottesknecht, welcher durch Leiden überwindet. — Mit dem Wiederaufrichten Israels aber, sobald der Eindruck Serubabels eine Wiederbelebung des alten prophetischen Bildes von Davidskönigs möglich machte, tritt auch die Gestalt des Gesalbten aus Israel von Davids Stamme mit neuer Kraft wieder hervor. [4])

[1]) Die „heiligen Fürsten" welche Gott der Entweihung preisgegeben, sind wohl Jojachim und Zidkijjah. B. J. XLIII, 28. [2]) hagg. II, 24. sač. IV, 6 ff. [3]) B. J. XLV, 1. [4]) sač. VI, 12.

CAPITEL XLI.

Der leidende Gottesknecht.

Literatur: **Hävernick** Vorlesungen über alttestamentliche Theologie. Aufl. 2. Beilage 2. Hermann Schultz über den Begriff des stellvertretenden Leidens. 1864. **Umbreit** über den Knecht Gottes. 1840. **Delitzsch** Zeitschrift für luther. Theologie. 1850. 1. 29 ff. (cf. desselben Schlussbemerkungen zu Drechslers Commentar, und seinen eignen Commentar 1866 z. d. St.) **G. F. Oehler** über den Knecht Jehovahs (Tübinger Zeitschrift 1840. 2. 134 ff.). Victor Friedr. Oehler über den Knecht Gottes. 1865. 2 Bde. (Schenkel) theologische Studien und Kritiken 1836. 4. 982 ff. Gesenius z. d. St. Rosenmüller Scholien z. d. St. Hengstenberg Christologie des Alten Testamentes. Steudel observationes ad Jes. LII, 13—LIII, 12. part. I. Weihn. 1825. II. Ostern 1826. disquisitio de ebed Jehovah Ostern 1829. Bleek über Jes. LII, 13—LIII, 12. Studien und Kritiken 1861. 2. 177 ff. (auch s. Vorlesungen ed. J. Bleek.) **Fr. Köster** de servo Jehovae apud Jesajam. 1838. °Ch. Dav. Martini commentatio philol.-crit. in locum Jesaj. LII, 13—LIII, 12. Rost. 1791. °Reinke exegesis critica in Jes. cap. LII, 13—LIII, 12. Munst. 1836. **Kleinert** über das Subjekt der Weissagung jes. LII, 13—LIII, 12. (theol. Stud. u. Krit. 1862. 3. S. 699 ff.) Thenius neue Beleuchtung des leidenden Jhvhdieners jes. LII, 13—LIII, 12. Hofmann Schriftbeweis II^a. 148 ff. de Wette de morte Christi expiatoria p. 23. H. E. G. Paulus Erklärung von jes. LIII. (Memorabilien III. 175 f.) Für sonstige Literatur vgl. Hengstenberg, Gesenius, V. Fr. Oehler.

1. Der Name „Knecht Gottes".

Der Name „Knecht Gottes"[1]) bezeichnet im allgemeinsten Sinne nur ein Verhältniss der Unterthänigkeit, des Dienstes, der Verehrung zu Gott als dem Herrn. Jeder, der Gott aufrichtig dient, ist ein Gottesknecht. So bezeichnet Gott den Hiob mit diesem

[1]) עֶבֶד ה׳

Namen;[1]) so werden die einzelnen Israeliten, ja die bekehrten Heiden damit genannt.[2]) In diesem Sinne nun ist unter allen Völkern der Erde allein Israel der Knecht Gottes; es allein verehrt ja diesen Gott, ist zu seinem Dienste geweiht, sieht in ihm seinen Herrn.[3]) Und wiederum werden in Israel mit besondrer Auszeichnung diejenigen Gottesknechte genannt, in welchen sich dieses Verhältniss der Dienstbarkeit und Anbetung besonders schön und ausschliesslich darstellt, — wie ja dieser Name ein besondrer Ehrenname der Propheten, vor Allen des Moses ist.

Aber in dieser allgemeinsten Bedeutung des Namens liegt schon unmittelbar eingeschlossen eine zweite. Ein Knecht kann nur gedacht werden als Arbeiter im Dienste seines Herrn, zu den Zwecken desselben mitwirkend. Und so bezeichnet der Name Gottesknecht einen bestimmten Beruf im Dienste Gottes; er wird so zu sagen Amtsname für den, welcher Gottes Werk und Arbeit zu thun hat. So kann das Wort denn auch ausserhalb Israels für solche Männer gebraucht werden, durch welche Gott seine grossen weltgeschichtlichen Thaten vollbringt. Nabucodrossor heisst Gottes Knecht, wie er auch sein Söldner heisst.[4]) Aber auch in diesem Sinne ist vorzüglich Israel als Volk der Gottesknecht. Auf ihm ruht die Aufgabe, das Heil für die Welt darzustellen und zu vermitteln; es ist Gottes Zeuge gegenüber den Götzenverehrern, Gottes geheiligtes Werkzeug, um die unerforschlichen Gedanken des Heils zu verwirklichen.[5])

Aber innerhalb Israels selbst braucht der Herr Knechte, um das äussre fleischliche Israel, welches mit seinem himmlischen Berufe beständig in Widerspruch ist, zu diesem seinem wahren Gedanken, zu seinem Gott zurückzuführen. So heisst der Prophet „Knecht Gottes", als der welcher den Auftrag hat, in Israel das Volk des Heils darzustellen, zuerst Israel zu reinigen, zum wahren Gottesvolke zu gestalten, und damit auch für die Heidenwelt Gottes Gedanken des Heils zu ermöglichen. So kann der Gottesknecht von sich reden im Unterschiede von Israel, des Volkes Sünden strafend, seinen hohen Beruf ihm entgegenhaltend

[1]) hiob I, 8. II, 3. XLII, 7. [2]) B. J. LIV, 17. LVI, 6. [3]) B. J. XLI, 8 f. XLII, 18 ff. XLIII, 3 ff. 10. XLIV, 1. 3. 21. XLV, 4. XLVIII, 20. jerj. XXX, 10. XLVI, 27 f. [4]) jerj. XXV, 9. XXVII, 6. XLIII, 10. cf. ezech. XXIX, 20. [5]) Cf. N. 3.

und darstellend. Dann spricht sich in ihm das *Selbstgefühl des Propheten* aus. Aber der Prophet redet doch nie in Israel so ausschliesslich als *Einzelner*; er weiss sich immer als Glied einer grösseren Gemeinschaft, deren augenblickliches Organ er ist. Also er redet nicht als dieser oder jener Einzelne, sondern im Namen des *Prophetenthums*, — und da dieses ja nur der Ausdruck *des* Theiles im Volke ist, welcher Gott treu seinem Willen Ausdruck schaffen möchte in sich und im ganzen Volke, so redet er im Namen des *prophetischen, idealen Israel*, welches Gottes wirkliches Werkzeug ist an Israel und dadurch an der Welt. Diese Gedanken liegen mit Nothwendigkeit in dem Worte. Es ist zu fragen, ob sie auch in dem Schriftstücke, welches besonders vom Gottesknechte handelt, B. J. XL—LXVI, so zum Ausdruck gekommen sind.

Dass in diesem Buche das *Volk Israel als solches* an vielen Stellen klar und unzweideutig der Knecht Gottes genannt wird, braucht keines Beweises; das ist eine Jedem zweifellos vor Augen liegende Thatsache. Nun aber kann meiner Ansicht nach schon XLII, 1 ff. dieses Volk als solches nicht gemeint sein. Ich schliesse das nicht daraus, dass der Gottesknecht בְּרִית־עָם heisst. Denn zwar können diese Worte nicht „Bundesvolk“ bedeuten, — aber der Ausdruck „das Volk“ könnte die heidnische Welt „die Leute“ bezeichnen (vgl. v. 5). Und Israel könnte ja ganz wohl ein „Bund Gottes mit der Menschheit“ genannt werden. Aber was v. 2—4. 6 gesagt wird, vermag ich nicht von einem Volke zu verstehen. Und der Beruf des Gottesknechtes, an den Gefangenen und Blinden weist nach v. 18 f. auf eine *Arbeit an Israel*.[1]) So könnte nur der Prophet *von sich selber reden*, wie ja dieses Selbstbewusstsein des Propheten ganz deutlich XLIV, 25 ff., XLVIII, 16 ff., L, 4 ff., LXI, 1 ff. durchklingt.[2]) Aber auch von diesen Stellen zeigt ja die erste deutlich, dass der Prophet nicht von sich als *Einzelnem* reden will, denn mit seiner Selbstaussage als Gottesknecht lässt er „*die* Boten Gottes“ abwechseln; also er redet im Namen der מְבַשֶּׂרֶת צִיּוֹן,[3]) des prophetischen Volkes. Und in unsrer Stelle ist doch schon indem die Bezeichnung „Gottes-

[1]) Das לִפְקֹחַ ist doch offenbar ganz parallel mit לְאוֹר und לִבְרִית.
[2]) B. J. LXI, 10 f. spricht wohl Jerusalem. [3]) XL, 9. (XLI, 27.)

knecht“ unmittelbar vorher und nachher von dem Volke gebraucht wird, unmöglich gemacht, dieselbe auf ein von diesem Volke ganz getrenntes Subjekt zu beziehen. So nehme ich schon hier, da von einer zukünftigen Persönlichkeit nicht entfernt die Rede ist, den redenden Gottesknecht für das prophetische Israel, aus dessen Selbstbewusstsein heraus der Prophet redet, und welches mit dem empirischen Israel nach dessen Beruf betrachtet ebensowohl eins ist, als es ihm seiner wirklichen Erscheinung nach gegenübersteht.

Wenn ferner XLVIII, 16 ff., L, 4 ff. der Prophet von sich redet, aber so dass er nur aus dem Gesammtbewusstsein aller seines Gleichen spricht,[1] — so kann XLIX, 1 ff. der Knecht Gottes ebenfalls kein Andrer sein, als das prophetische Israel, aus dessen Seele der Prophet redet. Schon an sich würde es auffallend sein, wenn Gesammtisrael von sich aussagte, dass es wie mit einem Schwerte mit der Rede des Geistes ausgerüstet sei, dass es eine Waffe Gottes sei, dem Schwerte oder Pfeile gleich; aber das liesse sich ja immerhin noch rednerisch auf Israel den Gottesboten anwenden, welcher doch wirklich „vom Mutterleibe zum Knecht und Werkzeug Gottes berufen“ ist. Doch wie kann Israel das Volk, welches ja blind, taub, um seiner Sünden willen hingegeben erscheint,[2] klagen, dass es sich vergeblich gemüht, für Nichts und Eitles seine Kraft verzehrt habe? Wie kann es von dem Volke heissen, dass seine Aufgabe sei, Jaqob zu ihm zu wenden, dass Israel zu ihm gesammelt werde? Denn zu übersetzen „indem Gott Jaqob wendet“ ist doch eine offenbare Gewaltthat gegen die ganze Anlage des Satzes. Wie kann Israel das Volk berufen sein „nicht bloss Jaqobs Stämme aufzurichten und Israels Versprengte wiederzubringen, sondern „Licht der Heiden zu sein, dass Gottes Heil sei bis an der Welt Enden“, „Bund des Volkes zu sein, das Land aufzurichten, verödete Erbtheile auszutheilen, indem es zu den Gefangenen spricht „zieht aus“ “? Es kann da wieder nur der Prophet gemeint sein oder das prophetische Israel, das „Zion“ der Gefangenschaft, welches den übrigen Gliedern des Volkes, vor Allem Nordisraels, als der Kern des neuen Gottesreichs gegenübersteht. Und die Deutung von dem Propheten wird durch

[1]) Cf. XLIV, 26. LII, 7. [2]) XLVI, 8. 12. XLVIII, 1. 4. 8. L, 1 etc.

den merkwürdigen v. 3 unmöglich, wo der Gottesknecht angeredet wird „Israel an dem ich mich verherrliche". Denn hier ist weder das Streichen des Wortes „Israel" zulässig, noch die Uebersetzung „Du bist mein Knecht und an Israel verherrliche ich mich", oder gar „Israel ist's an dem ich mich durch Dich verherrliche". Auch dass der Prophet selbst so genannt werden sollte „Israel an dem ich mich verherrliche" „wahres Israel" kann ich nicht für möglich halten. Es ist der Ausdruck nur zulässig, wenn wirklich Israel angeredet ist, das Volk, — aber das Volk, an welchem Gott sich verherrlicht, also das Zion der Gefangenschaft, das prophetische Israel.

Und was in der Einheit des Knechtes Gottes zusammengefasst ist, das tritt uns dann entfaltet in LXV, 8. 9. 13. 15. 22., LXVI, 2. 5. 14. ganz deutlich entgegen. Hier treten in schroffem Gegensatze zu dem abgöttischen Theile des Volkes in Babel „die Knechte" „die Erwählten" auf, aus denen das Israel der Zukunft hervorgehen soll, um deretwillen Gott sein Volk nicht ganz verwirft, deren zukünftiges Glück glänzend abstechen soll gegen den Untergang des Sündenvolkes. Diese Knechte, die jetzt vom Volke verlachten und verhöhnten, armen und gebeugten, sollen mit einem andern Namen genannt werden und alles Heil erfahren. Hier treten also zweifellos die Glieder des prophetischen Israel, zu welchen der Prophet selbst zählt, als geschlossene Einheit, als Same des zukünftigen Israel dem empirischen Volke gegenüber.

So ist der Name Gottesknecht, — auch in eine Mehrzahl von Gottesknechten entfaltbar, — Bezeichnung eines besonderen Verhältnisses der Frömmigkeit zu Gott. und damit zusammenhängend des besonderen Berufes, Gottes Werkzeug zur Herstellung des Heiles zu sein. Und wenn er auch ausnahmsweise den Werkzeugen Gottes ausserhalb Israels gilt, so ist er doch im eigentlichen Sinne Bezeichnung des Volkes Israel selbst in seiner eigenthümlichen Heilsstellung und Heilsaufgabe. Weil aber in dem Israel der Wirklichkeit, vor Allem in dem Scheidungsprocesse des Volksunglücks, durch die Sünden des Volks ein Unterschied entsteht zwischen der Gesammtmasse Israels und seinem Berufe, seiner Idee, — so bezeichnet das Wort dann innerhalb des Volkes den Kreis, welcher dem Berufe Israels getreu seine besondere Heilsaufgabe an Israel und an der Heidenwelt hat. Dieser Kreis, das wahre Zion, das

prophetische Israel, hat seinen besten Ausdruck in den Propheten, den Knechten Gottes, — also auch in jedem einzelnen Propheten, welcher sich dieser Heilsaufgabe unterzieht. Der Beruf dieses Gottesknechtes ist, in Demuth, Milde und unversieglicher Kraft, in Fülle des Geistes und prophetischer Rede, Israel zu versöhnen, aus dem Gefängniss zu führen, zu erleuchten, und dann zum Lichte der Heiden zu werden, ihnen Recht und Belehrung nach der Wahrheit zu geben, worauf sie jetzt schon harren.[1])

So verengt sich das Wort ganz ähnlich wie das Wort „Sohn Gottes", welches ursprünglich von dem Volke gebraucht, dem davidischen Königthum zugefallen war als dem eigentlichsten Ausdruck der Liebesstellung Gottes zu dem Volke. Und gleich jenem Worte trieb auch dieses durch eigne Schwere zu einer prophetischen Anwendung. Bei dem Blicke in die Zukunft sah man nothwendig einer besonderen Verwirklichung solches Heilsverhältnisses entgegen. So konnte, wenn man auch schon die einzelnen Könige der Gegenwart „Sohn Gottes" nannte, den einzelnen Propheten der Gegenwart den Namen „Gottesknecht" gab, — doch nur der König der Zukunft als Gottessohn im höchsten Sinne, nur der prophetische Vollender des Berufes Israels als der wahre und vollendete Gottesknecht gedacht werden.

2. Das Leiden des Gottesknechtes.

Der Gedanke eines Leidens der Besten trat schon im Mosaismus in Geschichte und Sage hervor. Aber doch gewinnt er erst in dieser Zeit seine volle Klarheit und Bedeutung. Schon das Volk an sich, der Knecht Gottes, zeigt solches Schauspiel des Leidens. Das Volk des Heils erliegt tausendfacher Bedrückung, entsetzlichen Leiden; seine Schätze und Heiligthümer werden den Fremden zur Beute; es selbst muss schmachvollen Tod sterben, „auf seinem Rücken pflügten die Pflüger, zogen ihre Furchen lang".[2]) Und das doch nicht, weil es schlechter ist, als andre Völker, als das übermüthige Assur, das wollüstige Babel, als alle die Verehrer der stummen Götzen. Sondern weil in diesem Volke Höheres gegeben ist und Höheres verlangt wird;

[1]) B. J. XLII, 1—7, XLIX, 1 ff. LXI, 1 ff. [2]) ψ CXXIX, 3.

weil es einen einzigartigen Beruf hat, weil Gottes Gedanken für der Welt Heil hier reifen, weil also dieses Volk auch alle die besonderen Gefahren und Verantwortungen zu tragen hat, welche mit diesem Berufe verbunden sind; ja oft trifft das Leiden grade wegen der höheren Stellung des Volkes zu Gott „um Deinet willen werden wir gemordet, sind geachtet wie Schlachtschafe“.[1]) So offenbart schon das Israel dieser Zeit ein Leiden, welches freilich immer noch verdient ist durch des Volkes Untreue und Sünde, aber seinem letzten Grunde nach doch veranlasst ist durch die Heilsaufgabe dieses Volkes, also aus den Liebesgedanken Gottes stammt, und für das Heil der Welt getragen werden muss.

Aber wenn sich bei dem Gesammtvolke noch Schuld und Leiden das Gleichgewicht halten wenigstens im Grossen und Ganzen, so offenbart sich die wahre Eigenthümlichkeit des Leidens des Gottesknechtes nun in ganz andrer Weise an dem Israel, welches der eigentliche Gottesknecht ist, dem prophetischen Israel, dem Zion des Exils. Das zeigt schon der Gesammteindruck dieses echten Israel. Es muss alle Noth mitleiden, welche es doch nicht verschuldet hat, welche es doch abzuwenden strebte durch seine ganze Lebensarbeit. Es fühlt früher und tiefer als das gesammte Volk den Zorn Gottes, welcher über Israel ruht. Während das fleischliche Israel sich noch in thörichtem Leichtsinn in Träumen von glänzender Rettung wiegt, empfindet das wahre Israel in der Noth der Zeit dass Gott sein Volk dahingeben wolle zum Gericht. Und doch muss es mit Israel sterben, muss seines Herzens Freude verlieren, dass „seine Augen zu Thränenbächen werden möchten zu beweinen das Unglück der Jungfrau seines Volkes“.[2]) Seinem eignen Volke, wie dasselbe in seinen Sünden dahinlebt, ist es widerwärtig als lästiger Mahner, lächerlich als selbstquälender Träumer. Der feindlichen Heidenwelt, welche in ihm mit Recht den unbesieglichen Kern des Gottesvolkes sieht, ist es besondrer Gegenstand des Hohnes und Hasses.[3]) Und das Alles doch nur, weil es sich nicht trennen will von Gott und seinem Gedanken Israels und ebensowenig von dem Gesammtvolke,[4]) weil es also in Liebe zu dem Volke, in Be-

[1]) ψ XLIV, 23. [2]) jerj. VIII, 23. XIV, 17. cf. die Klagelieder.
[3]) B. J. XLIX, 7. L, 5—7 etc. ψ CXXXVII. [4]) jerj. XL, 4 ff, B. J. L, 5.

geisterung für Gott und sein Heil, lieber leiden und sterben, als zu eigner Selbsterhaltung sich absondernd das Volk ohne einen Samen höherer Zukunft lassen will. Also dieses Leiden wird getragen in Glauben, Liebe und Hoffnung.

Zu diesem Bilde nun bot das Leben der einzelnen Gottesknechte dieser Zeit, vor Allem gegen das Ende unsrer Periode, eine reiche Auswahl von ergreifenden Beispielen. Aus den Psalmen klingt die Klage des Frommen, „dass Gott ihn verlasse, fern von seiner Hülfe, seinem flehenden Worte, dass alle Wasserwogen über seine Seele gehen, dass er schmachten muss in der wasserleeren Grube der Gefangenschaft, dass er um Gottes Willen Schmach trage, weil der Eifer um Gottes Haus ihn verzehre.[1]) Wir sehen Josia, den König nach dem Herzen Gottes, niedergetreten unter der Fremden Fuss.[2]) Ein Jeremjah bietet uns ein Leben der Schmerzen, dass er fliehen möchte von seinem Volke, den Tag verwünscht, wo seine Mutter ihn geboren.[3]) Er ist ja gleichsam das Urbild zu dem Mann der Schmerzen, der seine Wange den Schlägen nicht entzieht, sein Antlitz nicht verbirgt vor Speichel und Schmähung, der von Jedermann verachtete, vor den Leuten verabscheute, der Tyrannenknecht.[4])

Und warum das Alles? Aus einem geheimnissvollen Gottesrathschluss, welcher die Besten die Wehen der Zeit tragen lässt, aus welchen das Heil geboren wird,[5]) — aus der Liebe der Besten zu ihrem Volke und seinem Heilsberufe, — da sie wie einst Moses „die Schmach des Gottesvolkes höher achten als der Heiden Herrlichkeit“.[6]) Damit ein Same der Zukunft bleibe, damit ein Volk des Heils aus dem Tode Israels hervorgehen können, leiden und sterben die Besten; denn „wie man die Traube schont um des Mostes willen der darin ist, so schont Gott das Sündervolk Israel um dieser Gottesknechte willen“.[7]) Sie fühlen in den Schmerzen, welche sie ertragen, allerdings die Wirkung des Zornes Gottes und haben ein viel tieferes und klareres Bewusstsein von diesem Zorne als die Andern.[8]) Aber sie fühlen die-

[1]) ψ XXII, 2 ff. XXXVIII. XL. XLI. XLII, 4. 8. LXIX, 8. 10. [2]) 2 reg. XXIII, 29. [3]) jerj. IX, 1. XI, 19. XV, 10. [4]) B. J. XLIX, 7. L, 5 f. (מְתָעֵב גּוֹי, בְּזֹה נֶפֶשׁ) [5]) jes. LII, 12 — LIII Ende. [6]) jerj. X, 19. (hebr. XI, 26.) [7]) B. J. LXV, 8 f. [8]) Z. B. jerj. IX, 10. 12. XVI, 3 – 16. XVII, 3., vorz. XV, 17.

sen Zorn nicht sich persönlich geltend. Sie wissen, dass er Israel dem Sündervolke gilt, — dass sie ihn nur mittragen, weil sie festhalten in Liebe an diesem Israel, — dass sie also den Zorn Gottes ertragen für Andre, für ihr Volk, ihm Vergebung zu ermöglichen und eine bessere Zukunft, — dass sie ihn stellvertretend tragen. So nimmt ja auch im Sinnbild Ezechiel die Schuld d. h. die Strafe Jerusalems auf sich, für jedes Jahr ihrer Verbannung einen Tag.[1]) So trägt der Gottesknecht den über Israel das Sündervolk verhängten Zorn; er trägt ihn aus einem geheimnissvollen Rathschlusse sittlicher Weltordnung, dessen letzter Grund Liebe und Gnade sein muss. So tritt in den Zeiten von Josia bis zur Rückkehr der leidende Gottesknecht in den Vordergrund der religiösen Gestalten Israels. Bei der Rückkehr selbst tritt er natürlich wieder mehr zurück.

3. Religiöse Bedeutung dieser Gestalt.

Für die ganze religiöse Anschauung des Alten Testamentes ist diese Gestalt von der höchsten Wichtigkeit. Sie trat mit Allem in Widerspruch, was oberflächlicher Glaube als das Sicherste anzusehen gewohnt war. Als sich in Israel zuerst der Gedanke eines Leidens aufdrängte, welches nicht als Strafe verdient ist, sondern den Gottesfreund trifft, gelang es nur mit hartem Kampfe und in bittrer Versuchung, sich diesen Gedanken überhaupt zu eigen zu machen. Das ganze Buch Hiob zeigt, wie schwer, ja fast unerträglich zuerst dieser Gedanke empfunden ward.[2]) Noch mächtiger musste die dauernde Erfahrung von solchem besonderen Leiden grade der Besten die althergebrachten Ansichten Israels verändern. Und ein Leiden, begründet in Gottes Liebeswillen und geheimnissvollem Rathe, stellvertretend getragen von denen welchen das Gericht nicht gilt, versöhnend für das Volk, das Rettung findet um des Zusammenhanges willen mit dem leidenden Gottesknechte, — ein solches Leiden musste noch in andre Gebiete ein neues Licht werfen. Der Hohepriester, welcher Israel auf den Herzen und der Schulter trägt,

[1]) ezech. IV, 4 f. [2]) Es ist ganz begreiflich, dass man desshalb das Buch Hiob auf Israels exilische Lage bezog. Aber die Sprache und der sonstige Charakter des Buches leiden nicht, dass man es in so späte Zeit versetzt.

welcher geheiligt ist für die Fehle der Weihungen Israels, bekommt hier einen grossartigeren, nicht auf ein Amt, sondern auf Persönlichkeit gegründeten Ausdruck. Das *Opfer*, die Hingabe unwilliger und unbewusster Thiere, musste hier zum Schatten werden gegenüber dem Gedanken eines Opfers, wo die Gerechten freiwillig, aus Liebe, zur Versöhnung des Volkes ihr eignes Leben hingeben zum *Schuldopfer*.[1])

Noch bedeutsamer aber musste diese Gestalt des leidenden Gerechten werden, wenn man den Begriff des Gottesknechtes dabei noch stärker in das Auge fasste. In diesem liegt ja ein *Amt*, ein Beruf, — Gottes Werk auf Erden zu fördern. In dem Gedanken des leidenden Gottesknechtes also liegt, dass das innerste Geheimniss dieses Berufes das *aufopfernde Leiden*, die stellvertretende Liebeshingabe sei. Und wenn in der Bedeutung des Wortes Gottesknecht an sich schon ein Trieb lag, denselben als Idealgestalt verkörpert persönlich zu denken, — von dem Volke zu dem prophetischen Israel überzugehen, wie es in „den Gottesknechten" Ausdruck findet, — von diesem zu einer vorbildlichen Idealgestalt, so musste in dem Gedanken des *leidenden* Gottesknechtes nun ein neues mächtiges Moment liegen. Die Idealgestalt des Knechtes Gottes wird zu dem Bilde einer Persönlichkeit, welche Gottes Reich nicht bloss durch treue Arbeit, sondern auch durch Liebeshingabe der eignen Persönlichkeit, durch stellvertretendes Leiden zur Versöhnung des Volkes, baut.

Zusatz.

Ueber die *religiösen Einrichtungen* dieser Zeit bedarf es keiner weiteren Bemerkung. Wir haben sie schon bei der Schilderung der vorigen Periode zusammengefasst, und was etwa in dieser Zeit noch ergänzt und ausgebildet ist hat jedenfalls nur archäologisches, kein religiöses Interesse. Nur wenige Einzelheiten sind hervorzuheben.

[1]) אָשָׁם jes. LIII, 10.

Ezechiel hat den Gedanken des heiligen Ortes zu einem Zukunftsheiligthum erweitert,[1]) wie es das gesammte Leben des heiligen Volkes umfassen soll. Es ist durchaus ideal gehalten, wie schon die Lage auf einem „sehr hohen Berge" zeigt,[2]) und die Maasse weisen auf ungehemmte grossartige Raumentfaltung.[3]) Eigentlich religiös-wichtige oder neue Gedanken aber liegen nicht darin.

Besonders hervortretend aber und auch religiös bedeutsam ist in dieser Zeit Jerusalem, die heilige Stadt. Gewiss war schon seit David-Salomo Jerusalem der Mittelpunkt der religiösen Volksgedanken. Aber ganz anders noch musste die Stadt hervortreten in dem kleinen Reiche Judah, wo sie so oft allein unversehrt blieb, wenn rings umher der Feind herrschte.[4]) So steigt ihre Bedeutung als der Stadt Gottes, der heiligen Stadt.[5]) Sie ist der eigentliche Mittelpunkt der Erde;[6]) ihr Bürgerbuch ist das Buch des Lebens;[7]) — später wird ihr Name sinnvoll in Salem, Friedensstadt, verkürzt.[8]) Sie wird immer mehr von lobpreisenden Liedern erhoben.[9]) Ja sie wird so fest der Ausdruck für die Volkseinheit, das wahre Volk, dass auch als sie im Schutt lag, der Prophet des Exils die „Predigerschaft von Zion" als den eigentlichen Volkskern betrachtet,[10]) und die verlassene Stadt immer noch als die grosse Volksmutter feiert, welche wieder von frohen Kinderschaaren umgeben werden soll.[11]) Die Jerusalem Liebenden sind ihm die Treuen, die Jerusalem Vergessenden die Abtrünnigen des Volkes.[12]) So wird dieser Gedanke der Gottesstadt Grundlage für Bilder und Hoffnungen, welche an sich von der Wirklichkeit des alten Jerusalem ziemlich entfernt sind.

[1]) XL—XLII. XLVI, 19—24. [2]) XL, 2. (cf. jes. II. mich. IV.) [3]) XL, 19. 47. XLI, 2. XLII, 15—20. [4]) jes. I, 8. XXXVI, 1 ff. 2 reg. XVIII, 13. [5]) ψ XLVI, 5 f. XLVIII, 2. 9. B. J. XLVIII, 2. LII, 1. [6]) ezech. XXXVIII, 12. [7]) ψ LXXXVII, 6. [8]) ψ LXXVI, 3. [9]) Vgl. ψ XLVI. XLVII. XLVIII. LXXXVII, 1—3. CXXII. CXXXII. CXXXVII. (CI, 8.) [10]) B. J. XL, 9. [11]) Z. B. B. J. LII, 1 ff. [12]) B. J. LXV, 11. LXVI, 10. (cf. ψ CXXXVII, 5 ff.)

B. Religiöse und sittliche Anschauungen der prophetischen Zeit.

I. Voraussetzungen des Heils.

CAPITEL XLII.

Gotteslehre dieser Zeit.

1. Dasein Gottes.

Auch in dieser Zeit kann es der alttestamentlichen Religion nicht darum zu thun sein, einen Beweis für das Dasein Gottes zu führen. Doch liegt es im Wesen einer Zeit, welche schon mehr über ihre religiöse Stellung bewusst nachdenkt, dass wenigstens die Momente betont werden, welche dem „Nichtgott", dem Naturdienst des Heidenthums gegenüber auf den wahren lebendigen Gott hindeuten. So weist vorzüglich der grosse Prophet des Exils darauf hin, dass die Menschen ja aus den „Gründungen der Erde", also aus der Weltschöpfung schon einen sichern Eindruck von diesem Gott erhalten sollten,[1] — so liebt es überhaupt diese Zeit, aus der Herrlichkeit der Natur die Herrlichkeit und Weisheit ihres Schöpfers in der grossartigsten Weise zu zeigen,[2] — ein Zeichen wie der teleologische Beweis, richtig verstanden, dem einfachen religiösen Gefühle immer am nächsten liegen wird.

Auch von solchen Menschen weiss diese Zeit, welche sprechen „es ist kein Gott".[3] Aber damit sind nicht sowohl theoretische Gottesleugner gemeint, denen gegenüber das Dasein Gottes mit Beweisen gezeigt werden könnte und müsste. Es sind, wie es genauer heisst, die in ihrem Herzen sprechen, es ist kein Gott, deren gesammte Pläne auf diese Ueberzeugung hinauslaufen, d. h. die in ihrem ganzen Thun, Denken und Vornehmen Gott ganz unberücksichtigt lassen als einen nicht vorhandenen. Sie sind nichts wesentlich anderes als die „Gottvergessenden", welche doch

[1]) B. J. XL, 21. (hiob XII, 9.) [2]) hiob XXXVII—XL. jerj. XIV, 22. ψ CIV. B. J. XL, 28 ff. XLII, 5. XLV, 18. [3]) ψ X, 4. 11. XIV, 1. (LIII, 2.)

immer noch Gottes Namen in den Mund nehmen.[1]) Also es sind praktische Gottesleugner, für welche es keinen Beweis geben kann, da sie den blossen Begriff des Seins Gottes gar nicht bestreiten, sondern denselben nur keine Bedeutung für ihr inneres Leben gewinnen lassen. Und einen Beweis des Daseins Gottes für sie versuchen zu wollen, wäre schon desshalb umsonst, weil ihnen der Sinn fehlt, dergleichen zu verstehen. Denn wenn sie auch etwa klug sind nach menschlichem Sinne, sie sind unzugänglich für die wahre Weisheit, welche ja in der religiösen und sittlichen Auffassung des Lebens besteht, — und desshalb auch unfähig, zu verstehen was nur in dieser Weisheit aufgenommen werden kann. Sie sind Thoren im biblischen Sinne des Wortes.

2. Einheit Gottes und Partikularismus.

Das Hauptgewicht fällt auch in dieser Zeit auf den Gedanken, dass Israel nur einen Gott haben darf. Das wird einfach religiös betont, ohne dass damit an sich das Dasein andrer Elohim bestritten würde; also der Monotheismus schliesst auch hier den Partikularismus nicht aus. Die religiöse Sprache dieser Zeit redet noch sehr frei in dieser Beziehung, wie sie ja auch ohne irgend Aengstlichkeit altmythologische Erinnerungen und Bilder als Schmuck der Rede zu gebrauchen gewohnt ist.[2]) So wird der Gott Israels, der Kerubenthroner, der welcher auf Israels Lobgesängen wohnt,[3]) der Gott von Aegypten her, der auf Zion wohnt, in vielstimmigem Liede gepriesen. Treue gegen ihn wird als Grundgebot betont, jede Hinwendung des Volkes zu den Göttern andrer Völker als Buhlerei, als Ehebruch auf das strengste zurückgewiesen.[4]) Interessant ist es, wie überhaupt das Aufgeben des väterlichen Kultus schon an sich als Ruchlosigkeit erscheint, wie die Heiden gelobt werden, dass man doch nirgends bei ihnen ein Uebergehen von dem Gott ihrer

[1]) ψ L, 22. cf. 16. [2]) So z. B. hiob XXVI, 12 f. (Rahab; die flüchtige Schlange.) [3]) hos. XII, 10. XIII, 4. joël IV, 17. cf. ψ XXII, 4. Die Uebersetzung „der als Israels Loblied thront" scheint mir weniger dichterisch, auch der Parallele mit 1 sam. IV, 4. ψ LXXX, 2. jes. XXXVII, 16 weniger entsprechend. [4]) Z. B. hos. I—III. ezech. XVI. deut. V, 6 ff. jes. I, 21 ff. II, 6.

Väter zu einem andern Gott beobachte, — ob wohl dieselben ja Nichtgötter sind.[1])

An sich wird auch in der prophetischen Zeit das Dasein andrer von andern Völkern verehrter Elohim nicht ausgeschlossen. Moab heisst das Volk des Kamosch, Ammon das Volk des Milkom.[2]) Das Heer des Himmels, so heisst es im Deuteronom, hat Gott allen Völkern zum Antheil gegeben, Israel aber hat er sich selbst erwählt.[3]) Auch im Buche Ruth ist das Rückkehren zu dem Volke Moab ohne Weiteres zugleich Rückkehren zu Moabs Gott, das Hinziehen zu Israel zugleich Bekenntniss zu Jhvh als Gott.[4]) Zunächst predigt die Prophetie nur, dass Israels Gott grösser ist als andre Elohim, dass sie vor ihm verschwinden müssen wie die Nacht vor der Sonne. „Wer ist wie Jhvh, dessen Erbtheil Israel; wer ist Dir gleich unter den Göttern? Er ist der grosse König über alle Elohim, der Gott der Götter, der Herr der Herren.[5]) Aegyptens Götter erbeben, wenn von leichter Wolke getragen Gott als Richter dem Lande naht.[6])

Aber allerdings sehen wir leicht, dass in dieser Zeit die partikularistisch lautenden Ausdrücke nur noch dem ungenaueren dichterischen Sprachgebrauche angehören, nur noch aus dem unmittelbar religiösen Gefühle stammen, Gott zu eigen zu haben, ihm anders verbunden zu sein, als die Völkerwelt, welche sich andern Göttern geweiht hat. Sobald wir auf lehrhafte, bewusste Aussagen stossen, so finden wir die völlig klar und rein durchgeführte Ueberzeugung, dass dieser Gott Israels überhaupt der e i n z i g e Gott ist, dass alle andern Wesen, welche mit diesem Ehrennamen benannt werden, ihn nicht wirklich verdienen, sondern Ausgeburten menschlicher Thorheit, oder doch ohnmächtige in keinem Vergleiche mit dem wahren Gott stehende Wesen sind. Diese Ueberzeugung tritt zuerst in der Art der Geschichtsauffassung uns klar entgegen. Jhvh ist es, der auch Assur wie ein Werkzeug

[1]) jerj. II, 10. (dan. XI, 37 ff.) [2]) jerj. XLVIII, 46. XLIX, 1. [3]) deut. IV, 19 f. [4]) ruth I, 15 ff. II, 12. [5]) joël II, 17. amos III, 2. mich. VII, 18. zeph. III, 15. deut. XXXIII, 26. jerj. X, 6 cf. deut. III, 24. 1 reg. VIII, 23. ψ XXXV, 10. (ψ LXXVII, 14. LXXXVI, 8. (doch cf. 10.) CXXXV, 5. (doch cf. 15 ff.) cf. deut. X, 17. (ψ XCV, 3. XCVI, 4. XCVII, 9. CXXXVI, 2.); in ψ L, 1 ist wohl derselbe Ausdruck; doch könnte hier auch Anrede gemeint sein, vgl. Hitzig z. d. St. [6]) jes. XIX, 1. 3. (I, 29. II, 18.)

in der Hand des Arbeiters nach seinem Willen schwingt, so dass selbst dem Assyrer das Wort in den Mund gelegt wird „bin ich ohne Jhvh in dieses Land gezogen"? Sein Knecht ist der gewaltige Nabukodrossor; er führt den Adler Koresch vom Aufgange her und giebt ihm die Heiden zur Beute. Er hat wie Israel aus seinen Stammsitzen, so auch Aram aus Qir herbeigeführt und die Philistäer aus Kaphtor. Kurz auch wo er nicht erkannt und verehrt wird, ist er der Herrscher, der Völkerkönig.[1]) Alle Welt wird durch sein Gebot gelenkt, — diese Welt, welche auf sein Wort dastand als er gebot, welche durch ihn ward, als ihn die Morgensterne lobten und alle Gottessöhne jauchzten.[2]) Himmel und Erde sind sein. Kein Herrscher ist ausser ihm und kein Helfer.[3]) Und am Ende dieser Geschichte, da will er noch einmal alle Welt bewegen, sich als König aller Welt offenbaren, dass der eine Name Jhvh Allen gemeinsam sein soll; Gott hat geschworen, dass ihm jedes Knie sich beugen soll, alle Heiden sollen ihn erkennen als den wahren Gott des Heils.[4])

Diese Einzigkeit Gottes, von dem, durch den und zu dem alle Welt ist, wird dann besonders stark darin betont, dass die andern, fremden Elohim als wesenlose nichtige Gebilde der Lüge erscheinen. Sie sind stumme Götzen, in welchen kein Geist ist,[5]) ohne Hülfe und Macht, nichtig und wesenlos.[6]) So lässt schon die prophetische Erzählung aus dem Anfange dieses Zeitraums den Elias die Thorheit des Baaldienstes auf das Bitterste verspotten.[7]) So klingt aus den Prophetenbüchern, vor Allem aus dem grossen exilischen Buche, der schneidendste Hohn gegen sie. Dabei wird der Götze mit seinem Bilde zusammengeworfen, freilich gegen den tieferen Sinn der heidnischen Religionen, aber von der höhern Wahrheit aus, dass diese Götter eben nur in dem subjektiven Wahn der Menschen ihr Dasein haben, also ausserhalb ihrer menschengemachten Bilder überhaupt nicht existiren. So

[1]) jes. X, 5. 15. (XXXVI. 10.) 2 reg. XVIII, 25. jerj. XXV, 9. XXVII, 6. XLIII, 10. ezech. XXIX, 20. B. J. XLV, 1. amos IX, 7 ff. (deut. II, 12. 21 f.) cf. jerj. X, 7. ψ LXXXII, 8. XLVII, 3. 8. XCVII, 5. 2 reg. XIX, 19.
[2]) ψ XXXIII, 6. hiob XXXVIII, 7. [3]) deut. X, 14. hos. XIII, 4. B. J. XLIII, 10. 11. 14. XLIV, 6. 8. XLV, 5 f. [4]) hagg. II, 8. sač. XIV. 9. jes. II, 2 ff. mich. IV, 1 ff. ψ LXXXIII, 19. B. J. XLV, 14. 27. XLIX, 26. [5]) hab. II, 18 f. [6]) jerj. II, 27 ff. X, 3—14. deut. IV, 28. B. J. XLVI, 1 ff. LVII, 12 f. 2 reg. XIX, 18. [7]) 1 reg. XVIII, 27.

werden sie denn verspottet als Werk der Menschenhand, verfertigt aus Holz und Metall, welche der Mensch sonst zu den Bedürfnissen des täglichen Lebens gebraucht, als unfähig, sich selbst zu helfen, zu hören und zu sehen, — kurz als lügnerische Erzeugnisse menschlichen Wahnes. [1])

Diese Ansicht von den Götzen klingt dann aus den Namen wieder, mit welchen sie benannt werden, und welche in ungemein reicher Auswahl dennoch immer auf den einen Gedanken der Nichtigkeit, Leblosigkeit zurückkommen. Sie heissen Nichtiges, [2]) Unwahres, [3]) Hauch, [4]) Wesenlose, [5]) Geistlose, [6]) Nichtgötter, [7]) Gräuel, [8]) Abscheu, [9]) Schande, [10]) Klötze, [11]) u. s. w. Ueberall also werden sie so gedacht, dass sie dem wahren Gott in keiner Weise etwa als wirkliche Elohim entgegentreten können.

So ist Gott überhaupt der schlechthin Eine. Er ist auch nicht, wie die Perser lehrten, nur der das Gute, Angenehme hervorruft, so dass das Böse, das Uebel aus einer andern Quelle stammend gedacht werden müsste. Er schafft Gutes und Böses, das Gut wie das Uebel; in ihm lösen sich die Gegensätze dieser Welt zu höherer Einheit auf. [12]) So preist ihn die Dichtung, so predigt ihn die Prophetie in immer neuen Wendungen als den, neben welchem kein andrer, ausser dem kein Fels, kein Gott weiter ist. [13]) Und das prophetische Gesetz spricht es nicht bloss oft und

[1]) Vorz. B. J. XL, 18—20. XLI, 7, 24. 29. XLII, 17. XLIV, 9—20. XLV, 18. 21 f. XLVI, 6 ff. (ψ CXV, 4. 8. CXXXV, 15 ff.) [2]) אָוֶן B. J. LXVI, 3. [3]) שָׁוְא jerj. XVIII, 15. jon. II, 9. [4]) הֶבֶל jerj. II, 5. VIII, 19. X, 14. XIV, 22. XVI, 19. deut. XXXII, 21. 2 reg. XVII, 15. [5]) אֱלִילִים (von אַל gebildet zu absichtlichem Gleichklang mit אֵל) jes. II, 18. 21. (X, 10 f. sogar im Munde des Assyrers.) XIX, 1. 3. ezech. XXX, 13. (ψ XCVI, 5. XCVII, 7.) [6]) hab. II, 19. jerj. X, 14. [7]) לֹא אֱלֹהִים oder לֹא אֵל hos. VIII, 6. jerj. II, 11. V, 7. deut. XXXII, 17. 21. [8]) תּוֹעֵבָה jerj. XVI, 18. ezech. VII, 20. XI, 18. 21. XIV, 6. 2 reg. XXIII, 13. B. J. XLIV, 19. [9]) שִׁקּוּץ jerj. IV, 1. VII, 30. XVI, 18. XXXII, 34. ezech. VII, 20. XI, 18. 21. XX, 8. XXXVII, 23. 1 reg. XI, 5—7. 2 reg. XXIII, 13. 24. deut. XXIX, 16. [10]) בֹּשֶׁת (früher offenbar in ehrendem Sinne.) jerj. III, 24. XI, 13. [11]) גִּלּוּלִים lev. XXVI, 30. deut. XXIX, 16. ezech. VI, 4. 13. VIII, 10. XIV, 3—6. XX, 7. 8. 16. 19. 21. 24. 31. 39. XXII, 3 f. XXXIII, 25. XXXVI, 18. 25. XXXVII, 23. XLIV, 10. 12. XXIII, 7. 30. 37. 39. 49. XXX, 13. 1 reg. XV, 12. XXI, 26. 2 reg. XVII, 12. XXIII, 24. (eigentlich „Haufen“). [12]) B. J. XLV. 5. 23. [13]) Z. B. hos. XIII, 4. joël II, 27. jes. XXXVII, 20. B. J. XLVI, 5. 2 reg. XIX, 15 u. o.

ausdrücklich aus, dass Jhvh Gott sei und keiner mehr,[1]) sondern es stellt das als Glaubenssatz an die Spitze der ganzen Religion „höre Israel, Jhvh Dein Gott ist ein einiger Gott“,[2]) — diesen Wahlspruch, mit welchem das spätere Israel in Marter und Tod ging und den auch der Stifter des neuen Bundes als den ersten Grundsatz wahrer Frömmigkeit betont hat, damit seine Religion und seine Persönlichkeit deutlich in die Grenzen des alttestamentlichen Monotheismus einschliessend.

Wenn also auch diese Zeit fortfährt, die besondere Beziehung dieses Gottes zu Israel als die religiöse Hauptsache warm und entschieden zu betonen, — wenn sie auch in freier, dichterischer Form den Schein nicht vermeidet, die Götter andrer Völker ebenfalls als wirkliche Wesen, Elohim, zu betrachten, — so wird doch nicht bloss jede Gleichstellung dieser Elohim mit Gott schlechthin zurückgewiesen, nicht bloss der Glaube festgehalten, dass Israels Gott als der Gott aller Welt sich offenbaren müsse, so dass alle andern Mächte vor ihm in Nichts versinken, — sondern es wird gradezu gelehrt, dass diese andern Götter eben Nichts sind, als Geburten menschlicher Einbildung, dass sie ausser ihren menschengemachten Bildern keine Wirklichkeit haben, also als Lügenbilder, wesenlose Gestalten überhaupt dem Bereiche der Täuschung zufallen. Nur Einen giebt es, der Elohim heisst im wahren Sinne des Wortes, — und dieser Eine ist Jhvh, Israels Gott.

3. Gottes Persönlichkeit, Geistigkeit, Vermenschlichung.

Auch die prophetische Periode lässt in erster Linie Gott als persönlich erscheinen, und Alles, was für die menschliche Vorstellung aus dem Wesen der Persönlichkeit folgt, wendet sie an, ganz unbekümmert darum, ob es mit einem philosophischen Idealbild von Gott sich verträgt oder nicht. Die eine Art von Vermenschlichung Gottes freilich, welche die heilige Sage bot und welche allerdings streng gefasst auch die religiöse Vorstellung von einem geistigen und vollkommenen Gott verletzen würde, fällt hier natürlich weg. War doch schon im Mosaismus für sie kein

[1]) IV, 35. 39. XXXII, 39. [2]) deut. VI, 4.

Raum mehr, sobald die kindlich sinnliche Sprache der Volkssage aufhörte.

Sonst aber braucht auch die prophetische Zeit alle die Ausdrücke von Gott, welche die menschliche Sprache aus der Erfahrung menschlich persönlicher Thätigkeit und Bewegung entnimmt, — und diese Freiheit verleiht der rednerischen und dichterischen Sprache dieser Zeit eine Kraft und einen Reiz, welche schlechthin bei ängstlicher Festhaltung einer dogmatisch strengen Gottesidee unmöglich sind. So wird Gottes Kommen in aller Fülle prachtvoller Naturbilder geschildert, — doch mit absichtlicher dichterischer Freiheit, welche zeigt, dass keine niedrige Vorstellung von Gott diesen Gemälden zu Grunde liegt.[1]) Er zieht Israel voran, fährt auf den Himmeln einher; er geht aus von seinem Orte.[2]) Im Himmel ist sein Thronsitz, sein heiliger Palast; von dort schaut er herab auf die Menschenkinder.[3]) Heisst es doch noch in der folgenden Zeit „Gott hat Himmel und Erde geschaffen, den Himmel für sich, die Erde für den Menschen".[4]) Aber diese Oertlichkeit Gottes gehört nur dem dichterischen Sprachgebrauche an. Wenn Ezechiel in der Vision Gott sehr örtlich und menschlich geschildert hat, so erklärt er das näher, indem er aussagt, er habe Gottes Herrlichkeit geschaut, also die Offenbarung seiner wirkenden Gegenwart.[5]) Und ebenso schön als tiefsinnig heisst es im Eliasbuche, dass vor dem Propheten Sturm, Wetterbrausen und Feuer vorübergingen, — aber Gott nicht darin war, — zuletzt Stimme säuselnder Stille, darin war Gott, — wo also die ganze Oertlichkeit der Erscheinung Gottes wieder in einem grossartigen Gedanken über sein innerstes Wesen aufgehoben ist.[6])

[1]) 2 sam. V, 24. deut. XXXII, 2 ff. ψ XXXV, 1 ff. L, 3. LXVIII, 5. 8 ff. 34. XCVII, 2 ff. CXLIV, 5 ff. B. J. LXVI, 15. [2]) deut. XXXIII, 26. cf. I, 30. 33. 42. XXXI, 3. 8. mich. I, 3. B. J. XXVI, 21. [3]) deut. XXVI, 15. mich. I, 2. jerj. XXV, 30. B. J. LXIII, 15. jes. VI, 1 ff. Dass in dieser Stelle der Palast Gottes in der Vision der himmlische Palast ist, folgt aus der ganzen Erscheinung der Serafen, aus dem ungetrennten Raume des Heiligen und Heiligsten, aus dem Räucheraltar, der im Thronraum selbst aufgestellt ist, — überhaupt aus dem „hohen und erhabenen Throne" etc.

[4]) ψ CXV, 15 f. [5]) ezech. I, 26. III, 12. cf. I, 28. III, 23. VIII, 4. X, 3. 18 ff. XI, 22 ff. (Diese Herrlichkeit erscheint über allen Vergleich erhaben in Licht und Blitzesglanz, wird von den Keruben gepriesen.)

[6]) 1 reg. XIX, 11. (ψ XLVIII, 3 verstehen Hitzig und Ewald den Ausdruck „die Ecke des Nord, des grossen Königs Stadt" so, als ob Zion

Von der Fülle dichterischer Bilder aus dem Menschenleben, womit Gottes Handeln dargestellt wird, mögen einige genügen, auf's Gerathewohl herausgehoben und nicht entfernt Vollständigkeit beanspruchend: Gott erscheint wie ein Kriegsheld, ein Keltertreter, ein brüllender Löwe. Er antwortet aus dem Wetter. Er schreibt, spottet, schwört, ruft laut; er lockt wie ein Bienenwärtel; er mustert sein medisches Kriegsheer, steckt sein Panier auf; er schwingt sein Schwerdt, das harte gewaltige, er entblösst seinen heiligen Arm; seine Stimme ist der Donnerlaut.[1]) Diese und ähnliche Bilder, welche wir ohne Ausnahme bei allen Schriftstellern höheren Schwunges in dieser Zeit finden, zeigen klar, wie die Hauptabsicht ist, die Vorstellung eines lebendigen, persönlichen, handelnden Gottes hervorzurufen in der Weise, wie für Menschen allein eine solche Vorstellung hervorzurufen ist, — dass man weit davon entfernt ist, der schulmässigen Klarheit die volksthümliche auf das religiöse Gefühl wirkende Lebendigkeit und Wärme des Gottesbegriffs aufzuopfern.

Noch entschiedener hält die Prophetie jene andre Art von Ausdrücken fest, welche aus dem inneren Leben des menschlichen Herzens hergenommen allein im Stande sind, dem Herzen einen Eindruck von einem Gott zu geben, mit dem das innre Menschenleben in Beziehung treten, von dem es bestimmt und erregt werden kann. Diese aufgeben, — so menschlich und unzureichend sie auch sind und sein müssen, — hiesse ja für die volksthümlich religiöse Sprache so viel, wie den lebendigen persönlichen Gott überhaupt aufgeben. So predigt die prophetische Geschichte den eifrigen Gott, der sich nicht ungestraft höhnen lässt[2]) und den gnädigen Gott, welcher seinen Rathschluss zu

der Götterberg, der Olymp heissen solle. Nun wäre an sich sowohl die Bezeichnung des Nordens als des asiatischen Göttersitzes, als die dichterische Anwendung eines solchen mythologischen Bildes sehr wohl möglich. Aber die Kürze und Unverständlichkeit des Ausdrucks scheinen mir zu widersprechen, und ich kann nicht mit Ewald finden, dass es des Dichters unwürdig wäre, wenn die blosse Oertlichkeit Zions, — welches den äussersten Norden des kleinen Judäerreiches bildet, — mit den Worten gemeint wäre.) [1]) B. J. XLII, 13. LIX, 17 ff. LXIII, 3, — hos. V, 14. XIII, 9 ff. jerj. XXV, 30, — hiob XXXVIII, 1. XL, 6, — deut. X, 4. ψ XXXVII, 13. LIX, 9. B. J. XLII, 14, — amos IV, 2. VI, 7. VIII, 7. deut. I, 8. 34. II, 14. IV, 21. VI, 23. VII, 8. 12. B. J. XLV, 27, — jes. VII, 18. 20. B. J. XIII, 4, — jerj. XLVII, 6. jes. V, 27 ff. XXVII, 1. B. J. XXXIV, 5 ff. LII, 10. LXII, 8, — joël II, 11. am. I, 2. ezech. X, 5. [2]) 2 reg. XVII, 7 ff. XXIII, 26 ff.

wenden, zu verzeihen bereit ist.[1]) So redet diese Zeit oft und nachdrücklich von Gottes Zorn und Eifer, von seiner Liebe, die sich sehnt zu vergeben, von seiner Trauer über des Volkes Verirrungen, seiner Freude an menschlicher Tugend, von seinem „Gereuen"; — sie redet davon, wie er in erhabenem Hohn menschliche Einbildung verlacht, wie er sich tröstet, rächt an seinen Feinden.[2]) Ja die Freiheit dieser Darstellung geht so weit, dass der Dichter Gott sagen lässt, Satan habe ihn verleitet, Hiob ohne Ursache zu verderben.[3]) Zweifellos also ist hier eher stärker als schwächer, als das in der früheren Zeit geschah, der lebendige, fühlende, wollende Gott, die volle und kräftige Persönlichkeit gefasst. Von einem leblosen Naturgeiste, von einem pantheistischen Ideale ist ebensowenig die Rede, auch nicht in den leisesten Anspielungen, — als von einem in sich unbewegten, von der Welt getrennten Gott, wie der Deismus ihn denkt.

Aber trotz aller dieser Sinnlichkeit und Freiheit in der Schilderung göttlichen Lebens und Handelns ist in dieser Periode noch zweifelloser als in der vorigen Gott geistig gedacht, in dem Sinne welchen eine einfach religiöse, nicht philosophisch gebildete, Betrachtungsweise mit dem Worte verbinden kann. Das Wesen des Sinnlichen ist, Leben von Aussen und Leben vorübergehender Art zu haben. Gott ist der lebendige Gott, der Gott des Lebens, in welchem dasselbe also Eigenthum und zwar unverlierbares Eigenthum ist.[4]) Das Wesen des Sinnlichen ist Bedürftigkeit und damit Neigung zu Genuss und Streben nach sinnlicher Freude. Gott bedarf Nichts, sucht keinen Sinnengenuss; das wird einem falschen Opferbegriffe gegenüber nachdrücklich gelehrt.[5]) Das Wesen des Sinnlichen ist, eine bestimmte begränzte und darum nachzuahmende Gestalt zu haben. Gott ist den Göttern von Stein und Holz gegenüber der bildlose. Israel soll bedenken, dass es am Horeb nur eine Stimme gehört, kein Bild gesehen hat, soll desshalb Gott nicht abbilden; so wird das

[1]) 2 reg. XXII, 19 f. jon. IV, 11. (joël II, 18.) [2]) jes. II, 9—21. I, 24. III, 8. IX, 6. XXX, 27. 30. XXXVII. 32. deut. VI, 15. XXXII, 16. 35. 41 ff. hiob I, 8. II, 3. jerj. XVIII, 8. 10. 11. XXIII, 19. XXV, 37. XXX, 24. XXXII, 31. 37. XXXIII, 9. XXXVI, 7. XLII, 10 f. L, 15. 28. LI, 6. 11. 36. 56. ezech. XXV, 14.17. B. J. XIII, 13. XXVI, 11. XXXV, 4. XLII, 25. XLVII, 3. LIX, 17 f. 1 sam. XV, 11. 35. [3]) hiob II, 3. [4]) deut. V, 23. XXXII, 40. jerj. X, 10. [5]) ψ L, 7 ff. B. J. XL, 16.

uralte Verbot der Gottesbilder jetzt tiefer und wesentlicher begründet.[1]) Und auch wo seine Herrlichkeitserscheinung geschildert wird, ist immer Licht, das Geistige in der Sinnenwelt, Gottes Hülle und Darstellung.[2]) Das Wesen des Sinnlichen ist, vor Sinnlichem sich zu fürchten, sich von demselben beeinflussen zu lassen. Gott gegenüber ist Welt und Heidenmenge ein Nichts, ein Tropfen am Eimer.[3]) Das Wesen des Sinnlichen ist, äussrer Erfahrung zu bedürfen, von äussern Eindrücken abhängig zu sein. Gott aber ist der Herzenskündiger[4]) und hat nicht Fleischesaugen, welche ein falscher Eindruck täuschen könnte.[5]) So stellt denn Jesajah gradezu Mensch und Gott, Fleisch und Geist sich gegenüber, und hebt damit das Wesen Gottes aus der Gemeinschaft des Sinnlichen, Schwachen, Vergänglichen in die Sphäre des Uebersinnlichen, Selbstmächtigen, in sich Lebendigen.[6])

Der Begriff des Geistes ist freilich auch in dieser Zeit noch keineswegs zu einem klaren Sprachgebrauche ausgebildet. In den meisten Fällen wird der Geist Gottes als etwas mehr oder minder wieder sinnlich Vorgestelltes aufgefasst, welches in Gott ist, von ihm ausgeht und dann wirksames und belebendes Princip wird. Einige Stellen finden sich, wo der Gottesgeist in rednerischer Sprache sehr selbstständig erscheint, wie ja am Ende jede von einer Person ausgehende Wirkung, sei sie Weisheit, Wort, Geist, Kraft, innerhalb ihrer Sphäre dichterisch auch als selbstständig wirkend aufgefasst werden kann. Der Ausdruck freilich „sie betrübten seinen heiligen Geist"[7]) scheint mir nicht hierher zu gehören, da unter diesem Geiste zweifellos der in Moses gelegte Geist der Weissagung verstanden ist. Wohl aber ist der Geist Gottes ezech. XXXVII, 9 ff. sehr selbstständig gedacht, — und auch wohl B. Jes. XLVIII, 16, wenn dort, wie ich meine, zu übersetzen ist „Gott und sein Geist" Gott mit seinem Geiste sandte mich (den Propheten).

[1]) deut. IV, 12. 15 ff. 23. V, 6 ff. (XVI, 21.) [2]) ψ CIV, 1 f. [3]) B. J. XL, 15 f. [4]) 1 sam. XVI, 7. ψ CXXXIX, 23 f. XLIV, 22. [5]) hiob X, 4 (hier doch auch der Gegensatz von Fleisch: Geist). ψ CXXI, 4. [6]) jes. XXXI, 3. [7]) B. J. LXIII, 10.

4. Gottes Offenbarung und Namen.

Die prophetische Zeit ist, wie die mosaische, fern davon, zu meinen, dass die Kraft menschlichen Denkens selbstthätig an das Wesen Gottes heranreichen könne. Der Mensch von unreinen Lippen, welcher Gott schaut, müsste sterben wenn nicht Gottes Gnade ihn erhielte.[1]) Gott muss erst das Auge des Geistes enthüllen, ehe der Mensch seine Wahrheit hört, muss erst zu dem Menschen reden.[2]) Der kühne titanische Geist, welcher Gottes Wege meistern zu können meinte, muss in frommer Beschämung verstummend um Gnade bitten.[3]) An sich heisst es von dem Menschen, dass „verdummt jeder Mensch ist ohne Einsicht",[4]) — und von Gott, dass er ein verborgener Gott ist, und „seine Ehre es ist, eine Sache zu verhüllen".[5])

Ja selbst in den Offenbarungen Gottes wird von der Kreatur nicht die ganze Fülle seines Wesens erfasst. Nur der Wiederschein seines Glanzes, nur das Abbild seiner Herrlichkeit erscheint dem Menschen. Auch die Propheten sehen ihn nur in Bild und Gesicht, — und sie wagen es nur, seine Umgebung, nicht ihn selbst im Bilde zu beschreiben.[6]) Und die Weisheit, deren Besitz das Theilhaben an Gottes wahrem innern Leben verleiht, sie ist bei Kreaturen nicht zu finden, für irdische Anstrengungen und Schätze nicht zu gewinnen. „Tod und Todtenreich sprechen; unser Ohr vernahm ein Gerücht von ihr".[7])

Wer aber diese Weisheit bei ihrem wahren Anfange, der Gottesfurcht, sucht, der findet sie, dem offenbart sich dieser unerforschliche Gott. Diese Erfahrung der praktischen Frömmigkeit kann ja Niemandem gewisser sein, als den Propheten. Sie reden ja selbst Gottes Worte; sein Geist treibt sie; sie sind seine Boten, wahrhafte Boten mit wahrhafter Botschaft an ihr Volk. Auch sie haben diese Gnade nur als Gnade erfahren. Nur wo Gott sie berief, sie aus freiem Willen zu seinen Werkzeugen machte, da wurden sie fähig, ihn zu verstehen, sein Leben in ihrem innern

[1]) jes. VI, 5. [2]) num. XXII, 31. XXIV, 4. 6. jes. XXII, 14. [3]) hiob XL, 2 ff. XLII, 1 f. [4]) jerj. LI, 17. hiob IV, 19. [5]) B. J. XLV, 15. cf. hiob XXVI, 14. XXXVI, 26 f. XXXVII, 15 ff. (prov. XXV, 2. XXX, 1—4.) [6]) So Jesaja und Ezechiel cf. hiob XI, 6. ψ CXLVII, 5. [7]) hiob XXVIII, 12. 20. 22.

Leben zu fühlen und zu erfahren. Aber eben dadurch sind sie ja Zeugen, dass dieser verborgene Gott zugleich ein Gott ist, der sich offenbaren will, dass er sich finden lässt, auch von denen, die ihn nicht suchen.[1])

So weiss auch diese Zeit davon, dass man Gott erkennen kann, — nicht etwa nur in den Denkmalen einer abgeschlossenen Zeit, sondern in der Gegenwart, im Leben, in der Erfahrung der Frömmigkeit; denn die ihn kennen (ידע), das sind die Herzensgraden.[2]) Man kann ihn schauen,[3]) — nicht mit den Leibesaugen, nicht mit dem Blicke des grübelnden Verstandes, aber mit dem Auge der innern Anschauung, welches sich fromm in die Herrlichkeit, Seligkeit und Wahrheit des geistigen Gottes versenkt. So ist durch Gottes Wort, welches zu seinen Erwählten geschieht,[4]) durch seinen Geist der in den Seinen waltet,[5]) durch seine Weisheit, welche man durch Frömmigkeit empfangen kann und welche sich in den Geboten und Gesetzen entfaltet, die weiser sind, als aller Völker Satzungen,[6]) eine wahre, wenn auch natürlich nicht erschöpfende[7]) Erkenntniss Gottes für den möglich, welcher als frommes Kind Israels mit demüthigem Sinne Gott in den Wegen sucht, welche er selbst angegeben hat.

Die Namen, — der Ausdruck des offenbar gewordenen Wesens Gottes —, werden in dieser Zeit natürlich gebraucht, wie sie sich in der vorigen gebildet haben. Vielfach kehrt diese Zeit künstlich zu der alten dichterischen Form der Gottesnamen zurück. So brauchen das Buch Hiob und einige andre Schriftsteller wieder den alten vormosaischen Gottesnamen „der Mächtige".[8]) So finden wir dichterisch gebraucht die Ausdrücke „der Starke Jaqobs",[9]) — der Fels Israels,[10]) der König.[11]) So bildet diese Zeit künstlich die Einheitsform für den uralten Namen

[1]) B. J. LXV, 1. [2]) ψ XXXV, 11. LXXXVII, 4. [3]) ψ XVII, 15. XXVII, 8. XLII, 3 etc., die nähere Bestimmung des Ausdrucks vgl. cap. XLIX, 4. (vgl. auch Ewald Jahrbücher der biblischen Wissenschaft XI. S. 31 ff.) [4]) Cap. XXXIX, 3. [5]) Cap. XLIII. [6]) deut. V, 1 ff.

[7]) deut. XXIX, 28 das Verborgene ist für Gott, das Geoffenbarte für uns und unsre Kinder. [8]) שַׁדַּי hiob XXIV, 1. XXVII, 2. 10. XXIX, 25. XXXI, 31. XXXII, 8. XXXIV. 11. XL, 2. ψ LXVIII, 15. ruth I, 20 f.

[9]) אֲבִיר יַעֲקֹב oder יִשְׂרָאֵל jes. I, 24. B. J. XLIX, 26. LX, 16. (אַדִּיר jes. XXXIII, 21.) [10]) צוּר יִשְׂרָאֵל jes. XXX, 29. [11]) jes. VI, 5. XXXIII, 21. B. J. XLI, 21. XLIII, 15. XLIV, 6.

Elohim.[1]) Und auch sonst kommen Namen vor, die offenbar der gehobenen Sprache zu lieb gewählt sind, Herr,[2]) der Herr,[3]) der Heilige.[4])

Weitaus überwiegend ist in dieser Zeit der Gebrauch des Namens Jhvh. Er ist der eigentliche Personenname für den Bundesgott; alle andern Namen stehen eigentlich nur als Zusätze zu diesem Worte, oder wechseln nach dem Gesetz des Gleichklangs mit ihm ab. Selbst in schön klingender Verstärkung kommt dieses Wort vor[5]) und mit Zusammenstellungen, welche der früheren Zeit fremd waren,[6]) — und auf demselben, als dem Ausdruck des besonderen, auszeichnenden Wesens dieses wahren Gottes liegt oft ein starker Nachdruck.[7]) Ja dieser heilige Name ist diesen Zeiten so vertraut, dass sich um ihn ein anmuthiges und bedeutungsvolles Spiel von Worten bildet. An die Bedeutung, welche ihm der Schluss der vorigen Periode für immer beigelegt hatte, schliessen sich Worte an wie „ich bin es“ „ich bin der erste und auch der letzte“.[8]) An die Bedeutung der sich selbst gleichbleibenden, in sich ruhenden Persönlichkeit erinnern Namen wie der treue Gott, der lebendige Gott.[9])

Ein besonderer Name Gottes ist der durch alle Theile des Buches Jesajah hindurchgehende, und sich auch sonst einigemal findende Name „der Heilige von Israel“.[10]) Derselbe soll nach

[1]) אֱלוֹהַּ hiob III, 4. VI, 4. 8. 9. IX, 13. XI, 5 ff. XII, 4. 6. XV, 8. XVI, 20. XIX, 6. 21. 26. XXI, 9. XXII, 12. XXIV, 12. XXVII, 3. 8. 10. XXIX, 2. XXXI, 6. XXXIII, 26. XXXVII, 15. XXXIX, 17. XL, 2. deut. XXXII, 15. 17. prov. XXX, 5. [2]) אֲדֹנָי jes. VI, 1. XXI, 16. XXIX, 13.

[3]) הָאָדוֹן jes. X, 16. 33. XIX, 4. [4]) קָדוֹשׁ hiob VI, 20. B. J. XL, 25. (In ψ XXII, 4 ist es wohl, durch das Folgende bestimmt, so viel wie קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל). [5]) יָהּ יַהְוֶה B. J. XXVI, 4. [6]) אֲדֹנָי יהוה ezech. XXIII, 31. XXIV, 14. 24. XXV, 14. XXVI, 14. 21. XXVIII, 2. XXXI, 18.

[7]) ezech. XXV, 5. 7. 11. 17. XXVI, 6. XXVIII, 22. 23. 26. XXIX, 8. 9. 16. 21. XXX, 8. 12. 18. 25. 26. XXXII, 18. [8]) אֲנִי הוּא B. J. XLI, 4. XLIII, 10. 13. 25. XLVIII, 12. deut. XXXII, 39. רִאשׁוֹן וְאַחֲרוֹן B. J. XLIV, 6. cf. XLIII, 10. 13. XLVIII, 12. (ψ CII, 28.) [9]) אֵל נֶאֱמָן cf. später. אֵל־חַי oder אֱלֹהִים חַיִּים jerj. X, 10. XXIII, 36. 2 reg. XIX, 4. 16. ψ XLII, 3. 9. LXXXIV, 3. [10]) קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל jes. I, 4. V, 24. (19 sogar in spottender Nachahmung.) X, 17. 20. XII, 6. XVII, 7. XXIX, 19. 23. XXX, 11. 12. 15. XXXI, 1. XXXVII, 23. XLI. 16. 20. XLV, 11. XLVII, 4. XLVIII, 17. XLIX, 7. LIV, 5. LV, 5. XLIII, 3. 14. 2 reg. XIX, 22. jerj. L, 29. LI, 5. ψ LXXVIII, 41. LXXXIX, 19.

dem ganzen Zusammenhange keineswegs eine sittliche Richtung des Wesens Gottes ausdrücken, — sondern nur das besondre Verhältniss zu Israel bezeichnen. Heilig für einen Andern heisst immer ihm geweiht, zugeeignet. So wird Gott dadurch nicht wesentlich anders bezeichnet, als durch den Namen „Gott Israels". Es liegt das Verhältniss der Anbetung und Verehrung darin, in welchem Israel und nur dieses Volk zu diesem Gott steht.

Einen andren Gottesnamen, welcher freilich schon in der zweiten Hälfte der vorigen Periode vorkam, aber doch als ein erst später, — etwa zur Zeit Davids gebräuchlich gewordener, — haben wir der Besprechung in diesem Zeitraum überlassen, den Namen „Gott der Heerschaaren". [1]) Er kommt in verschiedenen Formen, genauer und ungenauer vor; seine vollständigste Form ist „Jhvh der Gott der Heerschaaren". [2]) Die Ableitung des Ausdrucks kann bei der Vieldeutigkeit des Wortes „Heerschaaren" zweifelhaft erscheinen. Das Wort kommt zuerst zweifellos vor von den Heerschaaren Israels, welche als solche Gottes Heerschaaren sind. [3]) Und viele Ausdrücke, vorzüglich dichterische, welche Gott schildern, wie er für Israel in den Krieg zieht, sein Schlachtheer mustert, seine Helden sammelt, können auf diese Bedeutung führen. [4]) Ebenso sicher aber sind zweitens die Heerschaaren Gottes die Gestirne, das Heer des Himmels, welches von Gott geschaffen, seinem Rufe gehorcht. [5]) Und Gott

[1]) Cf. Oehler bei Herzog Artikel Zebaoth. [2]) יהוה אֱלֹהֵי־צְבָאוֹת zuweilen ungenau יהוה צְבָאוֹת, in den LXX als Eigenname Σαβαωϑ cf. 1 sam. I, 3. IV, 4. jes. I, 24. V, 24. VI, 3. 5. VIII, 13. 18. IX, 12. XIV, 27. XVII, 3. XVIII, 7. XIX, 4. 12. 16. 18. 20. XXII, 12. XXIX, 6. XXXI, 4 f. XXXVII, 16. 32. XXXIX, 5. B. J. XIII, 4. XXIII. 9. XLVII, 4. XLVIII, 2. LI, 15. LIV, 5. jerj. II, 19. VI, 6. 9. VII, 21. IX, 6. X, 16. XI, 17. 20. 22. XV, 16. XIX, 3. 11. 15. XX, 12. XXIII, 15. 16. 36. XXV, 8. 27 f. hos. XII, 6. mich. IV, 4. zeph. II, 9 f. Besonders ausführlich amos III, 14. V, 14 ff. 27. Bei Haggaï und Sac̆arjah künstlich gehäuft. Die Form אֲדֹנָי צְבָאוֹת jes. X, 16. Die Form אֱלֹהִים צְבָאוֹת ist natürlich nur eine sinnlose Redaktionsänderung der zweiten Psalmsammlung für יהוה צְבָאוֹת ψ LIX, 6. LXXX, 5. 8. 15. 20. (doch vgl. LXXXIV, 9 יהוה אֱלֹהִים צְבָאוֹת). [3]) Z. B. exod. XII, 41. 51. VII, 4. cf. deut. XX, 9. ψ LXVIII, 13. [4]) So 1 sam. XVII, 45. ψ XXIV, 8, der Gott der Rüstungen Israels, Gott der Held der Schlacht; ψ XLIV, 10. LX, 12. Du ziehst nicht aus mit unsern Heerschaaren; B. J. XIII, 4 Gott der Heerschaaren mustert ein Kriegsheer, cf. ψ CVIII, 12. [5]) deut. IV, 19. (hiob XXXVIII, 7.) jerj. XIX, 13. XXXIII, 22. B. J. XXXIV, 4. XL, 26. (gen. II, 1. neh. IX, 6. ψ XXXIII, 6.)

erscheint ja durch diese Gestirne kämpfend und wirkend, wie es andrerseits ganz wohl angemessen erscheinen konnte, ihn der abgöttischen Verehrung dieses „Himmelsheeres" gegenüber als den zu bezeichnen, welchem dasselbe zu gehorchen hat.[1]) Endlich sind Gottes Heerschaaren seine Himmelsheere, die Engelschaaren, welche als wohlgerüstetes Heer mit ihren Fürsten und Anführern erscheinen.[2]) Dieselben fliessen im höheren dichterischen Sprachgebrauche mit dem Engelheere vielfach zusammen.[3]) Und wie „Wagen und feurige Rosse" die Gottgeliebten umgeben,[4]) so könnte ja sehr wohl Gott der Kriegsgott dieser himmlischen Schaaren heissen. So kann der Ausdruck an sich dreierlei bezeichnen, den Gott der Heerschaaren Israels, den Gott des Sternenheeres, den Gott der Engelschaaren.

Die Entscheidung darüber, welche dieser möglichen Bedeutungen des Ausdrucks die wirkliche und ursprüngliche sei, ist in der That sehr schwer, vorzüglich, da man auch aus dem Alter der vorkommenden Ausdrücke eine sichre Folgerung nicht ziehen kann. Das Wahrscheinlichste erscheint mir, dass die Beziehung auf das Sternenheer und seine Verehrung keine von Anfang an in Betracht kommende ist. Der Ausdruck kommt in den davidischen Zeiten auf, und die Verehrung des Himmelsheeres in Israel und den Nachbarländern lässt sich erst viel später nachweisen. Vielmehr ist das Wort wohl nach der Art irdischer Kriegsverhältnisse gebildet im Geiste einer Zeit, welche sich bewusst war, die Kriege Gottes mit Glück und Muth zu führen. An die irdischen Heerschaaren Gottes, die welche „Gott zu Hülfe kamen unter den Helden" lehnt sich der Ausdruck an. Gott erscheint als des Volkes oberster Kriegsfürst, der auszieht mit den gerüsteten Schaaren Israels. Aber dieser Kriegsfürst ist nicht auf diese Schaaren beschränkt. Das Auge des gläubigen Israel sieht ihn umgeben von seinen himmlischen Heeren, den feurigen Wagen und Rossen, den Schaaren, deren Kriegsfürsten die obersten Engel sind. Und als diesen seinen Kriegsgott, welchem auch die Heere

[1]) Ausser den angeführten Stellen vgl. für die Verehrung des Himmelsheeres 2 reg. XVII, 16. XX, 3. 5. XXIII, 4 f. — Das Kämpfen durch die Gestirne jud. V, 20. [2]) 1 reg. XXII, 19. jos. V, 14. ψ CIII, 21. CXLVIII, 2; sie sind das „Himmelsheer" cf. ψ LXXXIX, 8. CIII, 21. [3]) hiob XXXVIII, 7. [4]) 2 reg. VI, 17.

der himmlischen Welt zu Gebote stehen, will ihn der schöne dichterische Name bezeichnen.

Ueberschritten ist die in dem Namen Jhvh und seiner der vorigen Zeit erschlossenen tiefsten Bedeutung ausgedrückte Gotteserkenntniss in keinem Gottesnamen dieser Zeit. Zwar kommt auch der Name „Vater“ für Gott in dieser Zeit vor. Aber doch nur einerseits so, wie er auch schon in der vorigen Zeit gebraucht ist, dass Israel als Gottes Sohn erscheint und in Israel auch wohl der Einzelne, besonders aber der theokratische König, — also nicht als Bezeichnung für Gottes Wesen als solches, sondern für das besondre zwischen ihm und Israel statt habende Liebesverhältniss.[1]) Andrerseits ist der Name ganz ohne besonders innerliche Bedeutung einfach von der höchsten Würde und Ursächlichkeit gebraucht, — so dass es von dem Wort „Herr“ sich eigentlich nicht bedeutend unterscheidet.[2]) Also kann man höchstens sagen, dass die Grundlagen hier vorliegen zu dem Begriff Gottes des Vaters, wie ihn das Neue Testament entfaltet. Einerseits das schlechthinnige Hoheitsverhältniss, andrerseits das Liebesverhältniss zu denen, welche Gott in eine Heilsgemeinschaft mit sich gestellt. Aber tiefer eingedrungen in den reichen Inhalt dieses Wortes ist diese Zeit noch nicht.

5. Eigenschaften Gottes.

A) Die Eigenschaften Gottes, welche aus dem Begriff des vollkommensten und in sich unbeschränkten Lebens folgen, sind in dieser Zeit ohne die Beschränkungen, welche der Sprachgebrauch der ältesten Erzählungen des Mosaismus mit sich brachte, zum Ausdruck gekommen; — immer freilich sind sie nicht gelehrt, etwa in der Absicht, eine Gotteslehre theoretisch auszubilden, aber doch oft und bewusst ausgesprochen, sowohl in frommer Bewunderung der Grösse dieses Gottes, als auch um den Kleinglauben zu stärken, den Hochmuth zu beugen.

Gott ist ewig; die Zeit kann sein Wesen weder schwächen noch vermindern, noch beugen; er ist also auch unveränderlich

[1]) Vgl. Cap. XXVIII, 3. u. Cap. XLVIII, 2; sonst deut. XXXII, 6. 18. jerj. III, 19. B. J. LXIII, 16. LXIV, 7. (prov. III, 12. ψ CIII, 13.) [2]) So jerj. II, 27. cf. III, 4. (mal. I, 6.)

gegenüber allen zeitlichen Wandlungen. Ehe die Berge wurden und Erde und Welt geschaffen wurden, ist er von Ewigkeit zu Ewigkeit.[1]) Er ist derselbe; also der Modus seines Seins ruht stets in ihm.[2]) Er ist der Erste und der Letzte, dessen Tage kein Ende nehmen.[3]) Die Zeit kann weder sein Sein verändern noch sein Wirken hindern, da sie mit eingeschlossen ist in sein Sein und Wirken. Darum vergehen Himmel und Erde; er bleibt,[4]) und er bleibt wie er ist. Er schwört bei seiner Ewigkeit,[5]) bei sich selbst und seinem grossen Namen;[6]) — also ist er das Letzte, Gewisseste, auf das sich alles Sein gründet. Er ist der lebendige Gott.[7]) So heisst er dichterisch der ewige Gott, der von Urzeit wohnt, der die Aeonen ruft von Anbeginn, der ewige König.[8]) Ueberhaupt hat die Zeit nicht für ihn die Bedeutung wie für das Geschaffne; tausend Jahre sind vor ihm wie der gestern vergangene Tag.[9]) „So ringt die Idee nach einem angemessenen Ausdrucke, um Gott über alle irdischen Zeiten hinauszuversetzen“ (Lutz.). Ihre sittliche Bedeutung aber hat diese Ewigkeit erst in der Unveränderlichkeit, in dem Worte: ihn gereut es nicht; er bleibt wie er ist.[10])

Gott ist allgegenwärtig. Auch die prophetische Zeit betont freilich eine besondre Gegenwart Gottes in den heiligen Stätten welche er zu Ausgangspunkten seiner Gnadenoffenbarung geweiht hat. Er heisst jetzt wie früher in dichterischem Sprachgebrauch der „Kerubenthroner“;[11]) — seine heilige Stadt, sein Tempel sind es, wo er wohnt,[12]) — und von dort sich entfernen heisst „von Gottes Antlitz fortgehen“.[13]) Und wie das Auge um ihn zu suchen sich unwillkürlich zu den lichten Räumen des Himmels emporhebt,

[1]) ψ XC, 2. CII, 27. hiob XXXVI, 26. B. J. XL, 28. [2]) הוּא cf. S. 95. [3]) Cf. S. 95. [4]) ψ CII, 27. [5]) deut. XXXII, 40. [6]) jerj. XXII, 5. XLIV, 26. XLIX, 13. LI, 14. (am. IV, 2. VI, 7 f. VIII, 7.) cf. B. Jes. LXII, 8. [7]) 2 reg. XIX, 4, 16. ψ XLII, 3. 9. LXXXIV, 3 f. jerj. X, 10. XXIII, 36. [8]) B. J. XL, 28. LVII, 15. XLI, 4. jerj. X, 10; vgl. dan. VII, 13. 22 „der Alte der Tage“, und unbestimmte Ausdrücke wie ψ LV, 20. XCIII, 2. [9]) ψ XC, 4. [10]) num. XXIII, 18. ezech. XXIV, 14. sac̔. VIII. 14 f, mal. III, 6. thren. V, 19. cf. ψ XC, 1. CII, 26—28. [11]) 2 reg. XIX, 15. jes. XXXVII, 16. [12]) joël IV, 16. 21. amos I, 2. jes. VIII, 18. (XII, 6.) XXXI, 9. B. J. LX, 13. ψ XXVI, 8. XLVI, 5. XLVIII, 2. XIV, 7. XXVII, 4 f. CXXI, 1 etc. (mich. VII, 14 ist nicht von Gottes Wohnen auf Karmel geredet, sondern von Israels Weiden auf den fetten Karmeltriften cf. deut. XXXIII, 28.) [13]) B. J. XXVI, 14. cf. Hitzig.

so spricht auch die volksthümliche dichterische Sprache von dem Himmel als Gottes Sitz,[1]) von seinem heiligen Palaste dort,[2]) von dem Orte von wo er auszieht.[3]) Er erhört aus seinem heiligen Himmel, — wie er Hülfe aus seinem Heiligthum, aus Zion, sendet;[4]) — er wohnt in der Höhe, wie er in Zion wohnt.[5]) Aber alle diese Ausdrücke, — mit einer Allgegenwart sinnlicher Art, einer räumlichen Allgottheit allerdings unvereinbar, — sollen den wahren Begriff der Allgegenwart, die durch keinen Raum beschränkte Machtwirkung des persönlichen Gottes, durchaus nicht verändern und aufheben. In der tiefsinnigsten Weise wird jedes Missverständniss dieser Art unmöglich gemacht. Gottes Gegenwart in Israel ist nur Gnaden- und Offenbarungsgegenwart. Wenn es sündigt, den Bund bricht, so ist kein Gott in Zion, so ist er nicht in seiner Mitte. Verhängnissvoller Aberglaube wäre es, auf Gottes Gegenwart zu bauen ohne die Gesinnung, welche diese Gegenwart allein möglich macht.[6]) Und wenn auch der Tempel Gottes Haus ist, und seine Augen über demselben Tag und Nacht, — er ist nicht an diesen Raum gebunden; es ist nur das Haus, wo Gottes Name wohnt, wo er sein Auge und Herz sein lassen will; an sich fassen ihn Himmel und Erde nicht, geschweige denn ein Haus.[7]) Ja auch der Himmel, wo er wohnt in seinem heiligen Palast, ist nicht der atmosphärische, räumlich begränzte Himmel. Dieser fasst ihn so wenig wie die Erde; er ist nur wie der Thronstuhl, dessen Fussschemel die Erde ist.[8]) Gottes Gegenwart durchdringt allen Raum;[9]) das Gebet in jedem Theile der Welt, in Babylon wie in Zion trifft ihn. Er ist ein Gott, der nahe und fern ist zugleich.[10]) Seine Herrlichkeit füllt die ganze Erde, ja füllt Himmel und Erde. Der Raum kann Gottes Wirkung weder steigern noch hemmen; auch er ist von Gott gesetzt. Diese Allgegenwart wird dann Gegenstand besonderer

[1]) Z. B. thren. III, 50. ψ XXXIII, 13 ff. [2]) jes. VI, 1 ff. hab. II, 20. B. J. LXIII, 15. [3]) mich. I, 3. deut. XXVI, 15. B. J. XXVI, 21. sač. II, 17. ψ XXXIII, 14. [4]) ψ XX, 3. cf. 7. [5]) ψ LXVIII, 17. cf. jes. XXXIII, 5. [6]) deut. I, 42. jerj. VIII, 19. ezech. XXXV, 10. XLIII, 5. 7. cf. mich. III, 11. jerj. III, 16. VII, 4. 8. 14. B. J. XLVIII, 2. [7]) 1 reg. VIII, 27 ff. (31. 38. 44. 48. cf. 12 f.) IX, 3. (cf. jes. XVIII, 7. deut. XII, 5. 11. XVI, 6. 11. 15.) [8]) 1 reg. VIII, 27 f. B. J. LXVI, 1. [9]) amos IX, 2 ff. (ψ CXXXIX, 7—10. 1 reg. VIII, 27. Ueberall ist sein Antlitz, sein Geist.) [10]) jerj. XXIII, 24.

Betrachtung in einem Liede der folgenden Periode, welches übrigens noch mehr für Gottes Allwissenheit in Betracht kommt.[1])

Denn die Allgegenwart Gottes und seine Ewigkeit sind die Eigenschaften eines wissenden persönlichen Wesens; — Gott ist allwissend, Raum und Zeit beschränken sein Erkennen nicht. In eigentlich lehrhafter Weise, d. h. so dass wirklich das Streben hervortritt, die gesammte Ausdehnung dieses Gedankens zu ermessen, Gott zu schildern, wie weder die Enden des Himmels, noch die Tiefen des Todtenreichs, wie weder Licht noch Dunkel vor seinem Wissen bergen, weil auch die Nacht vor ihm Licht ist, — wird die Allwissenheit Gottes nur einmal, und zwar in dem schon erwähnten Liede, welches wohl der folgenden Zeit angehört, geschildert.[2]) Aber um so häufiger sind die Stellen, wo in einzelnen Aussagen, die zum Theil sogar sinnlich klingen, die Ueberzeugung von Gottes Allwissenheit hervortritt. Der Zeit gegenüber ist besonders die Weissagung der Propheten ein solches Zeugniss von Gottes unbeschränktem Wissen. Es zeigt sich ja in ihr, dass Gott das Kommende kennt, ehe es eintrifft,[3]) dass während die Götzendiener ungewarnt von den Ereignissen überrascht werden, Israel als des weltlenkenden Gottes Volk, sie vorher erfahren hat.[4]) Und eben sowenig hemmt irgend ein Raum, irgend ein irdisches Hinderniss Gottes Wissen. Auch das Verborgenste, Geheimste kennt er, die Herzenstiefen, die Seufzer und Sorgen der Brust, die argen Pläne der Bösen. Er sieht herab in das Menschengewühl;[5]) — er kennt vor des Menschen Entstehung sein Wesen und seinen Beruf;[6]) der Mensch sieht das Aeusserliche, Gott sieht die Herzen.[7]) Denn der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören, der das Auge gebildet, nicht sehen?[8]) Kurz er weiss Alles,[9]) und Alles deutlich und genau.[10]) Den tiefsten Grund solches Erfahrungswissens, — dass eben Gottes Geist in allem geistigen Leben

[1]) ψ CXXXIX, 2 ff. (hier sind Gottes Geist, also seine Lebensmacht, und sein Antlitz, also seine persönliche Aufmerksamkeit auf die Welt, als Vermittlungen dieser Allgegenwart gedacht). [2]) ψ CXXXIX. [3]) B. J. XLI, 22. 26. XLV, 14 ff. XLVIII, 16. [4]) B. J. XLI, 22 f. XLII, 9. XLIII, 9—12. XLIV, 7, 25. XLVI, 10. [5]) ψ XXXIII, 13 ff. [6]) jerj. I, 5. [7]) 1 sam. XVI, 7. 1 reg. VIII, 39. ψ XXXVIII, 10. XLIV, 22. (prov. XXIV, 12.) [8]) ψ XCIV, 9. [9]) jerj. XI, 20. XVII, 9 f. XVI, 17. XII, 3. XVIII, 23. XX, 12. XXIII, 23 f. XXXII, 19. LI, 15. 19. ezech. XI, 5. sač. IX, 1. hiob XI, 11. XXVI, 5 ff. XXXIV, 21 ff. prov. V, 21. ψ XXXIII, 15 etc. [10]) hos. V, 3.

ist, haben wir später zu betrachten. Dieser Gedanke göttlicher Allwissenheit mit seiner ebenso tröstlichen als warnenden Kraft ist besonders in den Psalmen mit Vorliebe hervorgehoben.

Wie Gottes Wissen, so ist auch seine Macht durch Nichts in der Welt beschränkt. Er ist der unwiderstehliche Gott, welchem Nichts entfliehen kann,[1]) welcher die Berge bildete und den Wind schuf, die Morgenröthe zu Finsterniss macht und einhertritt auf der Erde Höhen,[2]) welcher tödtet und lebendig macht,[3]) der Held und Machtgott, der furchtbare Gott.[4]) Er ist der Wunderthäter;[5]) sein Wort kommt nicht leer zurück, — wie Schnee und Regen nicht wieder zum Himmel aufsteigen, ohne die Erde befruchtet zu haben.[6]) Wenn der Mensch kleinmüthig verzagt, so wird ihm diese Allmacht Gottes zur Beschämung und Stärkung in das Gedächtniss gerufen; wenn er auf eigne Stärke sich verlässt, so beugt ihn diese Predigt in den Staub vor dem Allmächtigen, vor dem die Heidenländer wie Stäubchen der Wagschale, wie Tropfen am Eimer sind.[7]) Keine Weisheit, kein Verstand und Rath hilft gegen den Herrn; sein Rath bleibt bestehen, der über Menschengedanken ist; Alles was er will das thut er,[8]) und alles Gelingen kommt nur von ihm.[9]) Während die Götzen weder Gutes noch Böses thun können, thut er Gutes und Böses, schafft Finsterniss und Licht.[10]) Und diesen Gott der Macht predigt ebensowohl die Natur in ihrer Herrlichkeit welche sein Werk ist,[11]) als die wunderreiche Geschichte seines Volkes, in welcher er sich erwiesen hat als den Allmächtigen, welcher alle Mächte der Welt zu seinen Zielen wendet.[12])

[1]) hiob XII, 14—21. [2]) am. IV, 13. V, 8. nah. I, 3 ff. B. J. XL, 25. XLII, 5. XLIV, 25. XLV, 12. 18. XLVIII, 13. LI, 13. hiob XXVI, 5 ff.
[3]) deut. XXXII, 39. hos. XIII, 14. B. J. LXVI, 9. sač. XII, 1. [4]) jes. I, 24. X, 22. jerj. XXXI, 17. 35. XXXII, 18. 27. XLIX, 19. L, 44. deut. VII, 21. [5]) joël II, 26. jerj. XXXII, 20. cf. V, 22. 24. hiob V, 9 ff. IX, 4 ff. 10 ff. XXXVII, 14. (Cap. XLIII.) [6]) B. J. LV, 10 f. LIX, 1.
[7]) Solche Stellen z. B. B. J. XL, 15—24. XLIII, 13. XLV, 1. L, 2. LI, 7 ff. sač. VIII, 6. ψ LXXIV, 16 ff. LXXXIX, 9 ff. [8]) B. J. LV, 8 ff. ψ CXV, 3. [9]) jerj. XXXII, 19. B. J. XIV, 24. 27. XL, 29 ff. sač. X, 4.
[10]) B. J. XLI, 23. XLV, 7. LIV, 16. [11]) jerj. V, 22. X, 10. 12. 16. XIV, 22. XXVII, 5. B. J. XL, 12. L, 2 f. LI, 15. hiob V, 9 ff. IX, 4 ff. XI, 7 ff. XXXIV, 17. XXXVI, 5. 26—XXXVII, 14. ψ XXIV, 1 ff. XXXIII, 13—17. CIV. [12]) deut. X, 21. XI, 3. XXVI, 8. XXIX, 2. XXXII, 12 ff. B. J. XIV, 27. LI, 2. 9. jerj. X, 6 f. XXXI, 8. ψ LXVI, 5 ff. LXXIV, 13 ff. LXXVII, 15—21. LXXVIII, 4 ff. CXXXV, 8 ff.

B) Wie die Eigenschaften, welche Gottes von Raum und Zeit unbeschränktes Sein und Wirken ausdrücken, in der prophetischen Zeit nur klarer und stärker betont sind, als in der mosaischen, — so finden wir auch die Eigenschaften, in welchen Gottes persönliches Wesen in seinem Bundesverhältnisse zu Israel, in seiner sittlichen Vollkommenheit und in seinem Verhältniss zu menschlicher Sünde sich entfaltet, in derselben Weise wieder wie wir sie in der mosaischen Periode darstellten, — nur lehrhafter, ausdrücklicher, häufiger betont.

Gott ist der heilige. In Betreff dieses Ausdrucks kann auf das zum Mosaismus Gesagte verwiesen werden. Die Bedeutung ist hier dieselbe. Wenn Gott der Heilige Israels, oder der Heilige, der auf Israels Loblied thront, genannt wird,[1]) wird er damit nur als Bundesgott Israels bezeichnet. Wenn sein Arm oder sein Name oder sein Geist heilig genannt werden,[2]) so werden sie damit nur als die dem höchsten, majestätischen Gott angehörenden bezeichnet. Aber wenn Gott der Heilige schlechthin heisst,[3]) — wenn dieses Wort sogar als Pluralform wie Elohim zur Bezeichnung Gottes gebraucht wird,[4]) so soll er damit doch nicht bloss als Bundesgott, sondern als der schlechthin unverletzliche Selbstherr bezeichnet werden. So kann dann die deuteronomische Erzählung den Josua sagen lassen: ihr könnt nicht Gott dienen, weil er ein heiliger Gott ist, der also Entweihung und Verunehrung durch Abfall nicht dulden wird;[5]) so heisst es, dass Gott sich durch Gerechtigkeit heilig erweist,[6]) oder durch seine Machtthaten,[7]) d. h. dass er das schlechthinnige Ansehen seiner unverletzlichen Persönlichkeit darin wahrt. So wird der von Gott gebrauchte Ausdruck „sich heiligen“ mit dem andern „sich verherrlichen“ wesentlich gleichbedeutend. Wenn bei Jesajah die himmlischen Heerschaaren Gott als „heilig“ preisen, so ist das nichts Anderes, als wenn „in seinem himmlischen Palast Alle sprechen: Herrlichkeit“.[8])

[1]) S. 94. cf. auch hab. I, 12. ψ XXII, 4. [2]) Z. B. ψ LI, 13. B. J. LXIII, 10 f. cf. ezech. XXXIX, 7. 25. B. J. LVII, 15. ψ CXI, 9. cf. B. J. LII, (10. LXII, 8.) [3]) hos. XI, 9. hiob VI, 10. B. J. XL, 25. [4]) hos. XII, 1. prov. IX, 10. [5]) josua XXIV, 19. [6]) jos. V. 16. [7]) Z. B. ezech. XXXVIII, 23. XXXIX, 27. [8]) jes. VI, 3. cf. ψ XXIX, 9. (ψ XCIX, 3. 5. 9.)

C) Unter den Eigenschaften, in welchen Gott sich als der sittliche im höchsten Sinne erweist, tritt uns auch im Prophetismus zuerst die Gerechtigkeit entgegen. Gott heisst in dieser Zeit häufiger als in der früheren der Gerechte,[1] und seine Gerechtigkeit wird bedeutungsvoll betont.[2] Gerecht ist Gott, als der welcher überall die billige, dem sittlichen Maassstab entsprechende Gesinnung geltend macht, — sei es nun dass er sie zeigt, indem er den Guten hilft, sich freundlich gegen sie erweist,[3] — so dass der Fromme voll Vertrauen grade zu dieser Gerechtigkeit Gottes aufblicken kann,[4] sei es dass er als Weltrichter gerecht richtet, ohne Ansehen der Person.[5] Niemals ist seine Gerechtigkeit Gegensatz zu seiner Güte. Vielmehr stehen beide oft und mit Vorliebe neben einander,[6] weil ja auch das in Gottes Verhältniss zu dem Menschen gerecht ist, dass er ihrer Schwäche Rechnung trägt, dass er wohlwollende Gesinnung hegt, wo dieselbe möglich ist.[7] — Aber auch abgesehen von dem Worte „gerecht", finden wir im Prophetismus die stärksten und bedeutsamsten Aussprüche dafür, dass die höchste unparteilichste Billigkeit in Gottes Wesen liege. Auch wo zu Gottes Gunsten falsch entschieden würde, da könnte Gott das nicht mit Freude annehmen, sondern würde es bestrafen; keine Furcht und keine Hoffnung kann ihn den Lenker der Welt zu unrichtigem Urtheile bewegen.[8] Er will nicht des Einen That dem Andern zurechnen; Bekehrung soll retten, Abfall verderben.[9] Er ist ja selbst die Quelle alles Rechtes.[10] Er ist der Gott des Rechtes,[11] — und oft wird von ihm ausgesagt, dass er jedes Ding nach seinem Werthe beurtheilt, kein Sündiges unschuldig

[1]) Z. B. zeph. III, 5. B. J. XLV, 21. (ψ CXIX, 137 f. CXXIX, 4.) (B. J. XXIV, 16?) jerj. XII, 1 heisst Gott gerecht gegenüber möglicher Anschuldigung. [2]) ψ XXXVI, 7. 11. XL, 10. LXII, 13. (CXLV, 7.) LXXI, 2. [3]) ψ XXXV, 28. cf. XXXI, 24. XXXIII, 5. B. J. XLV, 21. (prov. XXII, 23. XXIII, 11.) [4]) ψ LXXI, 2. (CXIX, 40. cf. 41. 88. 149.) V, 9. B. J. XLII, 21. [5]) ψ IX, 5. 8. 9. 17. XLVIII, 11 f. L, 6. LXXV, 3. (deut. X, 17. XXXII, 4. ψ XCVI, 13. CXLIII, 1.) [6]) ψ LXII, 13. LXXXIX, 15. CIII, 6. CXVI, 5. CXLV, 7. (CXLIII, 11. 17. XCVII, 6.) hos. II, 21 f. [7]) Die eigenthümliche Bedeutung des Wortes Gerechtigkeit in B. J. XL—LXVI wird später behandelt. [8]) hiob XIII, 6—12. 16. (XXII, 2—4. XXXV, 5 f. XXXIV, 14 ff.) [9]) ezech. XVIII, 24—26. [10]) ψ XCIX, 4. [11]) jes. XXX, 18. cf. B. J. XXXV, 4. LIX, 18.

sein lässt.[1]) So weiss der Dichter, wenn er Unrechtes in seinem Herzen gedacht hätte, so hätte Gott ihn nicht gehört.[2])

Gott ist schlechthin rein.[3]) Er allein ist es; denn mit dem Maasstabe seiner Augen gemessen, sind weder Gottes vertrauteste Diener, noch die Himmel rein, geschweige irgend ein Mensch.[4]) Er ist der Gleichmachende, in dessen Wesen es liegt, Hohes zu erniedrigen, Niedriges zu erhöhen, also Alles auszugleichen, was auf Erden widerrechtlich, ordnungslos sich gestaltet zu haben scheint.[5])

Dieser Gerechtigkeit, Billigkeit und Reinheit schliessen sich unmittelbar die Treue und Wahrhaftigkeit an,[6]) wie sie in der Unveränderlichkeit des innern Wesens wurzeln, — darin dass Gott nicht gleich dem Menschenkinde Reue über Etwas empfindet.[7]) Die Worte Treue und Wahrhaftigkeit treten naturgemäss oft mit den für die Gerechtigkeit gebrauchten Ausdrücken zusammen;[8]) denn Beides zusammen erst entspricht dem Anspruch, welchen man an einen tadellos rechtschaffenen Sinn stellt. Noch öfter aber fast treten sie, gleich den Ausdrücken für Gerechtigkeit, mit der Güte in Zusammenhang;[9]) denn erst Güte und vollkommene Rechtschaffenheit zugleich rufen das volle sittliche Ideal hervor.

Die Treue Gottes kommt in dieser Zeit ungemein oft[10]) und in den mannigfachsten Beziehungen vor. Auf sie verlässt sich der Fromme in der Noth, hoffend dass Gott sie vom Himmel herabsende, dass sie den Bundestreuen leite, dass sie Schild für ihn sei.[11]) Denn in der Zuverlässigkeit Gottes in Bezug auf

[1]) zeph. III, 5. nah. I, 3. jerj. IX, 23. XI, 20. XII, 1. XX, 11. XLVI, 28. ezech. VII, 4. 9. 27. VIII, 18. IX, 10. thren. I, 18. cf. deut. X, 17. XXVIII, 7. joël IV, 2 ff. und hos. XIV, 10. ψ I. XCVI, 13. jes. III, 13. [2]) ψ LXVI, 18. [3]) hab. I, 13. [4]) hiob IV, 18. (XIV, 4. XV, 15.) [5]) ezech. XVII, 24. XXI, 31. (XXXI, 14. XXXIV, 16. joël II, 20. hiob V, 11—16. ψ CXXXVIII, 6.) [6]) אֱמֶת und אֱמוּנָה, zusammen z. B. ψ XL, 10. 12. [7]) num. XXIII, 19. cf. 1 sam. XV, 29. [8]) So ψ XXXVI, 6 ff. XCVI, 13. CXLIII, 1. CXIX, 138. [9]) ψ LVII, 5. LXIX, 14. 17. LXI, 8. LXXXVI, 15. LXXXIX, 2. 3. 15. CXVII, 2. CXXXVIII, 2. 8. C, 5. LXXXVIII, 12. XCII, 3. XCVIII, 3. [10]) Ausser in den Stellen, wo es mit Güte und Gerechtigkeit parallel steht vgl. für אֱמֶת ψ XXXI, 6. XLIII, 4. XXXIII, 4. LXXI, 22. CV, 8. CXI, 5. 7. LIV, 7. XCI, 4. CXLVI. 6. u. s. w., für אֱמוּנָה hos. II, 22. thren. III, 23. deut. XXXII, 4. [11]) ψ XLIII, 3. LIV, 7. XCI, 4. LVII, 5. 11. LXI, 8. cf. XCVIII, 3.

das was er gelobt oder gedroht hat, liegt ja die grosse Bürgschaft für den Frommen, dass er auf Gott als seinen Gott zählen kann. Er vergisst des Bundes nicht, sondern als der treue Gott bewahrt er ihn.[1]) Seine Rede ist rein, er ist ein Fels auf den man bauen kann.[2]) Darum ist auch das Gesetz, welches von ihm ausgeht, makellos, lauter, unabänderlich, ein Festes, Gewisses, woran man in allem Schwanken irdischer Dinge, bei aller Ungewissheit menschlicher Erkenntniss sich halten kann.[3]) Kurz Gott ist ebenso wohl in seinem Reden aufrichtig, wirklich das aussprechend was seine Gesinnung und sein Wille ist, — als dem einmal Gesprochenen gegenüber treu und unveränderlich.

Aus allem zuletzt Gesagten geht schon hervor, dass das Bild des sittlichen Wesens Gottes erst vollständig wird durch den Begriff seiner „Gütigkeit". Auch im Prophetismus kommt das eigentliche Wort „Liebe" nur ausnahmsweise von Gott vor und im Bezug auf besondere Fälle von Bevorzugung, welchen dann „Hass", d. h. Zurücksetzung entspricht, nach dem Bilde menschlicher Verhältnisse, vor Allem in der Vielehe.[4]) Desto mehr wird seine Güte betont, kraft deren er von Natur geneigt ist, Gutes zu erweisen, mehr zu thun als das blosse Recht erfordert. Seine Güte währt von Ewigkeit zu Ewigkeit, — er ist grosser Güte, eitel gütig, hat an Güte Wohlgefallen,[5]) d. h. sie ist die stärkste, bestimmende Macht in ihm. Sie wird begründet in seiner Schöpferstellung; denn er kann ja nicht das Verderben derer wollen, die er geschaffen hat.[6]) Seine Güte ist also an sich eine schlechthin allgemeine. Er giebt Speise und Trank der harrenden Kreatur, so dass sie ihn preisen muss; ihre Schönheit und Ordnung verkündet seine Güte,[7]) und in der Natur empfangen die Menschen ja ohne Unterschied die Gaben dieser göttlichen Güte.[8]) Und auch der Heidenwelt gegenüber heisst es im Buche Jona, dass Gott

[1]) deut. IV, 31. VII, 9. hos. XII, 1 (נֶאֱמָן). cf. ψ XL, 11. LVII, 3 ff. LXI, 8. LXXXIX, 15. [2]) prov. XXX, 5. ψ XXVIII, 1. CXLIV, 1 f. deut. XXXII, 4. 15. 18. 30. 37. nah. I, 7. B. J. XXVI, 4. XL, 8.
[3]) ψ XIX, 8. 10. XCIII, 5. (CXIX, 86. 89—91. 142. 160. 172. qohel. XII, 13.) [4]) אָהֵבָה prov. III, 12. B. J. LXIII, 7. cf. שְׂנֵא prov. XXX, 23.
[5]) ψ CIII, 17. 8. CXLV, 8. joël II, 13. jon. IV, 2. thren. III, 22. cf. ψ LXXIII, 1. mich. VII, 18. [6]) B. J. LVII, 16. (jon. IV, 10 f.)
[7]) hiob XXXVIII—XLII. ψ CIV, 11 ff. 28 ff. CXXXVI, 1—9. CXLV, 15 f. CXLVII, 9. [8]) ψ CIV, 14 ff. CVII, 36 ff.

nichts Andres wollen kann, als Leben und Glück, dass er Erbarmen fühlen muss mit seinen Geschöpfen.[1]) Nicht im Erdbeben, nicht im Gewittersturm ist Gott, sondern in dem stillen und linden Säuseln (1 reg. XIX, 11. 12).

Freilich tritt viel mehr Gottes Güte Israel gegenüber hervor, also verstärkt durch das besondere Verhältniss der Liebe und Gnade, in welches Gott dieses Volk gestellt hat und dadurch natürlicherweise auch partikularistisch erscheinend. Da tritt seine Güte neben der Gerechtigkeit und Treue[2]) oder selbstständig erwähnt in unzähligen Aussagen hervor.[3]) Es ist Gott eine Herzenslust, Israel Gutes thun zu können.[4]) Tausendfach lässt er seine Güte nachwirken.[5]) Er hat ja Israel ohne Bedürfniss oder Verpflichtung, um seinetwillen, also nach den Plänen seines Heils, mit Liebe überschüttet.[6]) Und mit der grössesten Liebe, welche der Mensch haben kann. Die Liebe des Vaters zum Sohne erhält ihren Ausdruck in Gottes Vaterverhältniss zu Israel, zu dem König Israels, ja zu den einzelnen Gliedern dieses Volkes.[7]) Die Liebe des Gatten zu seinem Jugendweibe kehrt in Gottes Thun gegen Israel wieder.[8]) Ja alle Erdenliebe ist nur schwach gegen diese höchste Gottesliebe: „kann auch ein Weib ihres Sohnes vergessen, sich nicht zu erbarmen über ihres Leibes Kind? Und ob sie desselben vergässe, — ich will Deiner nicht vergessen".[9])

Gottes Güte ruht in der Herzenswärme, dem Ueberwallen des göttlichen Vaterherzens;[10]) sie ist gegen den Armen und Schwachen Mitleid, pflegende, erbarmende Liebe.[11]) Er heilt die kranken Herzen, sammelt die Thränen der Noth in seinen Schlauch, sie nicht verloren gehen zu lassen;

[1]) jon. IV, 10 f. (ruth II, 20.) [2]) Vgl. das früher Erwähnte (mich. VII, 20. 1 reg. VIII, 23. ψ XXV, 10. CXLV. 17. CIII, 17.) [3]) ψ V, 8. XXXIII, 5. 18. XXV, 6 f. LIX, 17. XXXI, 8. 17. 22. XXXVI, 6. 8. 11. XL, 10. XLII, 6. XLVIII, 10. LI, 3. LXVI, 20. CXXX, 7. CXIX, 76. 124. LXXXVI, 5. B. J. LIV, 8. 10. LXIII, 7. u. o. [4]) jerj. XXXII, 41.
[5]) deut. V, 10. VII, 9. [6]) B. J. XLVIII, 11. [7]) hos. XI, 1. deut. XXXII, 6. 10. XXXIII, 3. jes. I, 2. B. J. XLIII, 6. XLIV, 18. LXIII, 16.
[8]) hos. III. ezech. XVI. XXIII. [9]) B. J. XLIX, 15. vgl. jerj. XXXI, 3. hos. XIV, 5 ff. deut. IV, 31. [10]) jerj. XXXI, 20. B. J. LXIII, 15. vgl. טוֹב ψ XXXIV, 10. CXXXV, 3. CXLV, 9. [11]) רַחֲמִים joël II, 13. deut. IV, 31. B. J. XLIX, 9 f. LIV, 7. 10. jerj. XXXIII, 26. XLII, 12. thren. III, 22. ψ XXV, 6. XL, 12. LI, 3. LXIX, 17. LXXXVI, 15. CXI, 4. CXVI, 5. CXIX, 77. 156. CXLV, 8. CXVII, 3. u. s. w. רַחוּם deut. IV, 31. חֶמְלָה B. J. LXIII, 7.

er liebt Wittwen, Waisen und Fremdlinge; bei ihm findet der Verwaiste Mitleid.[1]) Das ist der Grundton aller Bitten aus tiefer Noth;[2]) das ist der Grund des Geheimnisses, dass nur „Arme und Elende“ in vollem Maasse empfinden können, was Gott ist, ihm am nächsten stehen.[3]) Und aus dieser Gesinnung Gottes fliesst ja das Gebot an Israel, auch seinerseits gütig, mitleidig, hülfreich sich zu erweisen, überall wo Noth und Elend ihm entgegentritt,[4]) — wie es der eigentliche Grundton der Danklieder Israels ist „lobt den Herrn, dass er gütig, dass auf ewig seine Güte“.[5])

Das Bild vollkommenen persönlich-sittlichen Lebens vollendet sich in dem Begriffe der Weisheit Gottes.[6]) Sowohl die wundervolle Ordnung der Natur, welche er geschaffen[7]) als die Vollkommenheit sittlicher Ordnungen, welche in seinem Gesetze zu bewundern ist, predigen,[8]) dass Gott weise ist, dass er die vollkommenste Einsicht, das vollkommenste Maass, die vollkommenste Ordnung in sich trägt. An den Gedanken der göttlichen Weisheit schliesst sich nun in dem prophetischen Zeitraume eine höchst fruchtbare Weiterentwicklung, — auf hebräischem Gebiete am meisten dem entsprechend, was uns auf arischem Boden als philosophische Spekulation entgegentritt.

Die Weisheit, wie sie für den Menschen ebensowohl die richtige Einsicht in den göttlichen Zusammenhang der Dinge, als die wahre Lebensklugheit ist, welche im Handeln sich von den ewigen erprobten Grundsätzen leiten lässt,[9]) — erscheint nicht als etwas auf menschlichem Boden Gewachsenes, als Erzeugniss menschlicher Geistesthätigkeit, schwankend oder von dem bedingten Werthe, welchen alle bloss menschlichen Dinge nur haben können. Sie ist eine wahrhafte Macht, eine Erscheinung von objektiver Bedeutung, an sich von ewigem Werthe, dem Menschen

[1]) deut. XI, 18. ψ X, 14. XIV, 6. LVI, 9. CXLVII, 3. cf. hos. XI, 8. XIII, 4. ψ LXVIII, 6 f. CXIII, 7 ff. CXLVI, 7. 9. CXLVII, 6. [2]) Z. B. jes. XXXVII, 15 ff. XXXVIII, 2 ff. ψ XLIV, 27. LXXXVI, 5, CXLV, 18 u. o.
[3]) Vgl. Cap. XLVI, 3. [4]) deut. X, 11. 18, XXIV, 17. XXVII, 19. jes. I, 16 f. sač. VII, 10. [5]) ψ XXIII. LVII, 10 f. CVI, 1. 46. CVII, 1. 8. 15. 21. 31. CXVIII, 1 ff. CXXXVI, 1 ff. jerj. XXXIII, 11. [6]) Vgl. Bruch a. a. O. S. 123 ff. [7]) hiob IX, 4. XII, 13. 17. XXXVII ff. B. J. XL, 28. 13. ψ CIV, 24. [8]) deut. IV, 8. jerj. X, 13. ψ XIX, 8 ff.
[9]) prov. VI, 1—11. XXII, 26. XXIII, 1 ff. XXVI, 17. cf. XXIV, 17 f. XXV, 21 ff. hiob XXVIII, 28.

nicht zugänglich durch Selbstthat, sondern durch Aufnehmen, durch Gottesfurcht.[1]) Sie ist das schlechthin höchste Gut; alle Schätze der Erde und des Abgrunds sind ihr nicht zu vergleichen;[2]) denn sie ist nichts Andres als die Weisheit Gottes selbst, also der Inhalt seiner Vernunft, seines bewussten und wollenden eignen Lebens; sie ist nichts Bedingtes, Menschliches: sie ist das ewige Maass, auf welches hin und aus welchem alles geschaffene Sein ist.

So wird die Weisheit Gottes personificirt, — an sich freilich in offenbar freier dichterischer Thätigkeit, wie auch ihr Gegenbild, die Thorheit persönlich handelnd dargestellt wird,[3]) — und desshalb ohne strenge Grenze des Ausdrucks. Und ich kann mich nicht davon überzeugen, dass in diesem Zeitraume schon Anspielungen auf ihren Zusammenhang mit dem Begriffe des „Gottessohnes"[4]) und des Urmenschen[5]) sich finden. Eine Seite der Wirkung des göttlichen Wesens wird in freier dichterischer Darstellung als eine selbstthätig handelnde Persönlichkeit aufgefasst. Aber einestheils ist diese Darstellung dann nach der Weise orientalischer Poesie sehr anschaulich geworden; die Weisheit giebt ihren Geist, ihr Wort; sie wechselt als Subject ganz gleichbedeutend mit Gott ab.[6]) Andrerseits liegt dem orientalischen Geiste, der vorwiegend auf Anschauung gerichtet ist, der Uebergang von einem dichterischen Bilde zu dem wirklichen Begriffe eines selbstständig persönlichen Lebens viel näher als dem occidentalischen Denken. Und so finden wir allerdings hier die Grundlage des folgenreichen Gedankens, dass das innere bewusste und wollende göttliche Leben auch aus Gott hervortretend als persönlich selbstthätiges gedacht werden kann Got gegenüber, dass es so die Grundlage bildet für das Dasein und die Fortdauer einer Welt, dass es seinen wirklichen

[1]) hiob XXVIII, 28. [2]) prov. II, 4. III, 13 ff. VIII, 11 ff. 19. cf. IV, 5 ff. hiob XXVIII, 15 ff. [3]) Z. B. prov. IX, 13. [4]) So möchte Ewald prov. XXX, 4 deuten. Aber das „wer ist sein Sohn" ist doch offenbar rein in der Weise des Sprichworts gesagt. [5]) So will Oehler hiob XV, 7 deuten. Aber der erste Mensch ist dort offenbar nicht als mit der vorweltlichen Weisheit gleichbedeutend gedacht, sondern nur nach der Vorstellung von menschlicher Erfahrung, die um so grösser ist, je weiter sie zurückreicht, als der Inhaber der tiefsten Einsicht gesetzt. [6]) prov. I, 23. 26. 30. (Mit dem Worte חָכְמָה wechseln ab בִּינָה prov. I, 2 f., תְּבוּנָה prov. II, 2 f. ψ CXLVII, 5. דַּעַת prov. II, 10. מְזִמָּה prov. II, 11.)

und bleibenden Ausdruck findet in der nach Gott geordneten Weise des menschlichen persönlichen Lebens.

Die Weisheit war vor der Welt bei Gott, — von ihm als das Erste hervorgerufen, d. h. der erste gegenständliche Ausdruck seines Wesens und Willens, so dass Gottes eignes inneres Geistesleben zugleich das von ihm auch ausserhalb seiner gewusste und gewollte vollkommene Leben ist.[1]) Sie ist seine Throngenossin und Gesellin.[2]) Durch sie schuf er die Welt;[3]) — durch sie leitet er sie.[4]) Und sie spielt vor Gott auf dem Erdboden und ihre Herzensfreude ist an den Menschenkindern.[5]) So tritt sie denn zu den Menschen, redet sie an als beste Freundin, überredet sie zu dem Wege auf welchem das Leben zu finden ist, ladet sie ein zu dem Herrenmahle.[6]) Kurz sie will Gestalt gewinnen, Fleisch werden in dem sittlich-religiösen Leben der Menschheit. Und wesentliches Eigenthum Gottes ist sie; er allein kennt ihre Wege und versteht sie völlig; er allein ist der schlechthin weise.[7])

So entfaltet sich das Bild des persönlichen göttlichen Lebens nach allen seinen Seiten im Prophetismus wesentlich in denselben Zügen, welche schon der Mosaismus zeigte; nur ist Alles reicher und bestimmter ausgeprägt. Und so werden wir auch Gottes Stellung der Sünde gegenüber nicht anders aufgefasst finden, als wir sie im Mosaismus bestimmt haben.

D) Der grundlegende Gedanke ist der des vollkommnen Gegensatzes Gottes gegen alles Sündigen. Er ist kein Gott, der an Frevel Gefallen hätte; nicht weilt bei ihm Böses; er ist rein von Augen, Böses nicht zu sehen.[8]) Und weil er der heilige Bundesgott ist, kann er sich weder Verunehrung von Seiten der Heiden,[9]) noch Untreue seines Eigenthumsvolkes gefallen lassen. Der Gegensatz gegen Beides macht den Begriff des göttlichen Zornes aus. Auch in der prophetischen Zeit noch ist diesem Begriff des Zornes der Gedanke der Leidenschaft beigemischt, so dass es heissen kann: nicht in Deinem Zorne

[1]) prov. VIII, 22. hiob XXVIII, 23 f. [2]) prov. VIII, 30. [3]) prov. III, 19 f. VIII, 22 ff. 27 ff. 30. hiob XXVIII, 23 ff. cf. jerj. X, 12. ψ CIV, 24. [4]) jerj. LI, 15. [5]) prov. VIII, 31. [6]) Z. B. prov. IX, 2 ff. cf. VIII, 17. [7]) ψ XXXIII, 11. jerj. LI, 17. hiob XII, 13 f. jes. XXXI, 2. [8]) ψ V, 5 ff. hab. I, 13. cf. lev. XXVI, 16 ff. deut. XII, 31. B. J. LIX, 2. LXI, 8; am stärksten XXVI, 9. [9]) Z. B. ezech. XXXVI, 23. XXXVIII, 16. 23. ψ LXXIV, 18.

sondern mit Recht züchtige mich,[1]) wo also vorausgesetzt ist, dass der Zorn Gottes als solcher über das Maass der Billigkeit hinausgehen würde. Aber das ist nur ein ungenauer Ausdruck. Nicht in seinem Wesen liegt Zornmüthigkeit; mit Rechtschaffnen sind seine Worte gütig; ja alle seine Zucht hat nur Rettung zum Ziele.[2])

Gottes Zorn richtet sich gegen jede Antastung seiner Ehre, speciell seines Eigenthumsverhältnisses zu Israel. Er trifft die Feinde, welche sein Volk ihm rauben wollen; er trifft Israel selbst, wo es ihm untreu wird. Immer aber wird eine wirkliche innere Bewegung, ein Aufwallen des Zornes, gleich dem brennenden Feuer vorausgesetzt.[3]) Und man kann diesen Zorn nicht genug bedenken und fürchten.[4]) Neben dem Zorne Gottes, der ausserordentlich oft erwähnt wird,[5]) — kommt fast gleichbedeutend seine Eifersucht vor, wie dieselbe auf dem Eheverhältniss zu Israel beruhend ebenfalls sich gegen das untreue Weib, wie gegen die Fremden richten kann, die es ungerecht in Besitz nehmen und Gott vorenthalten.[6]) Er ist ein eifersüchtiger, eifriger Gott.[7]) Und aus diesem Wesen Gottes geht ganz von selbst der Gedanke der Strafgerechtigkeit hervor, wie er in der Vergeltungslehre noch besonderen Ausdruck findet, und wie ihn das Wort ausdrückt „der die Völker lehrt, sollte er nicht züchtigen"?[8])

Derselbe Gott aber als der gütige hält auch durch die Sünde hindurch sein Geschöpf mit Liebe fest. Er will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe; all seine Zucht möchte ja das Herbste dem Volke grade ersparen.[9]) Er

[1]) jerj. X, 24. (2 sam. XXIV.) (hos. XI, 9.) [2]) mich. II, 7. (VII, 15. zeph. III, 7.) [3]) קֶצֶף . זַעַם . חֵמָה חֲרוֹן . אַף cf. deut. IV, 24. IX, 3. XXVIII, 63. nah. I, 2. 6. jes. XXX, 27. 30. XXXIII, 14. hab. III, 12. B. J. LX, 10. LXI, 2. LXIII, 5 f. LXIV, 4. LXVI, 14 f. ψ XXXVIII, 4.

[4]) ψ XC, 11. (XCIV, 1.) [5]) Z. B. bei Jeremjah IV, 4. 8. 26. 28. VII, 20. 29. cf. V, 10. 29. VII, 18. VIII, 19, IX, 8. X, 10. XII, 13. XV, 14. XXIII, 19. XXV, 37. XXX, 24. XXXII, 29—32. 37. XXXIII, 9. XXXVI, 7. XLII, 18. XLIV, 3. 6. 8. L, 13. 25. LI. 45. LII, 3. Aehnlich oft bei andern, vorz. im Deuteronom, Ezechiel, Hosea, Klagelieder etc.; hiob XL, 11 wird das als Majestätsrecht Gott hervorgehoben. [6]) קִנְאָה. Zu Israels Gunsten z. B. 2 reg. XIX, 31. joël II, 18. zeph. I, 18. sač. I, 14. VIII, 2; sonst cf. deut. IV, 24. V, 9. nah. I, 2. B. J. LIX, 17. LXIII, 15. ezech. V, 13. VIII, 4. XVI, 38. XXIII, 25. XXXVI, 5. XXXVIII, 18 f. ψ LXXVIII, 58. [7]) אֵל קַנָּא deut. IV, 24. VI, 15. jos. XXIV, 19.

[8]) ψ XCIV, 10. 1. [9]) ezech. XVIII, 23. deut. V, 10. nah. I, 3. jon. IV, 2. ψ LXXXVI, 15. CIII, 8. (mich. VII, 15. zeph. III, 7.)

ist der langmüthige, geduldige, welcher um seines Namens willen, also weil seine Offenbarung einmal mit diesem Volke verwachsen ist, seinen Zorn gegen Israel anhält.[1] Er ist der gnädige Gott, der sich des Uebels gereuen lässt,[2] der auch im Zorn des Mitleids nicht vergisst,[3] der sich finden lässt, sich zu vergeben sehnt,[4] an dessen Herz der Sünder stets vertrauensvoll sich wenden kann.[5] Und in dieser Gnade ist nicht etwa Gottes Ehre oder Gerechtigkeit angetastet. Im Gegentheile; beides gehört zusammen. Gern findet sich wie Güte und Gerechtigkeit, so auch Gnade, Langmuth und Strafgerechtigkeit neben einander erwähnt.[6] Grade darum ist bei Gott Vergebung, damit er gefürchtet werde.[7] Denn nur der Gott kann die wahre, religiöse Furcht hervorrufen, welcher nicht mechanisch nothwendig Vergeltung bringt, sondern auch Vergebung und Gnade bringen kann.

Gott als der, dessen Leben sich in der Gesammtheit dieser Eigenschaften entfaltet, ist natürlich das letzte Höchste, auf welches alles Andre zurückgeführt werden muss, — wie z. B. sein Schwur bei sich selbst beweist, — und der letzte Zweck, auf welchen hin sowohl der Mensch als Gott selbst Alles zu beziehen hat. Er ist in der Fülle seines Wesens allgenugsam in sich selber selig und bedürfnisslos,[8] — ein Gott der aus freiem Liebeswillen Alles geben kann und Nichts fordert, von dem Alle empfangen und dem doch Niemand Etwas gab. „Gott in seinem heiligen Palast; stille vor ihm die ganze Erde“.[9]

Die gesammte Fülle seines Wesens als der Welt offenbar geworden, heisst der Name Gottes. Zwar wenn es heisst „Jhvh das ist mein Name“, so bedeutet der Ausdruck, wie im Mosaismus, nur, dass der Inbegriff des in diesem heiligen Gottesnamen Ausgedrückten wirklich in Gott vorhanden sei.[10] Aber in ausserordentlich viel häufigeren Stellen heisst Gottes Name soviel wie Gott nach seiner Wesensfülle offenbart. Dieser sein

[1]) B. J. XLVIII, 9. cf. hos. XI, 9. [2]) jerj. XVIII, 8. 10. 11. joël II, 13. am. VII, 3. 6. jon. IV, 2 ff. (B. J. LVII, 18.) [3]) hab. III. 2. joël II, 18. thren. III, 31. 1 reg. VIII, 50. ψ LXXVIII, 38. [4]) B. J. LV, 6 f. cf. LXIII, 9. LXV, 1. mich. VII, 18. jon. IV. 11. [5]) jes. I. 18 ff. hos. XIV, 2 ff. joël II, 13. ψ XLI, 5. LI, 3. LXXXVI, 5. 15. CIII, 8. CXI, 4. CXVI, 5. CXLV, 8. [6]) ψ CIII, 8 ff. [7]) ψ CXXX, 4. [8]) ψ L, 9—12. B. J. XL, 28 ff. XLVI, 5 ff. [9]) hab. II, 20. sač. II, 17. [10]) jerj. XLVIII, 15. LI, 19. 57. B. J. XLII, 8. ψ LXVIII, 5.

Name ist gross, gefeiert, herrlich in Israel;[1] dieser Name ist es, den Gott keinem Andern giebt,[2] um den er eifert,[3] dem man die Ehre geben soll.[4] Um dieses seines Namens willen, also weil seine Offenbarungsherrlichkeit einmal mit dem Volke verflochten ist, verstösst er Israel nicht, sondern macht es herrlich.[5] Diesem seinem Namen wird das Gotteshaus gebaut;[6] in seinem Namen wandelt der Fromme, frohlockt und rühmt sich Israel.[7] In seinem Namen kommt der ächte Israelit (mich. IV, 5. V, 3. ψ CXVIII, 26). Und dieser Name wird geschmäht, wo das Volk, in dem er sich offenbart, in Unehre versunken ist.[8] Bei diesem seinem Namen schwört Gott.[9] Ja dieser Name kann gradezu für Gott selbst, als den sich offenbarenden Machtgott stehen: Dich erhöhe der Name des Gottes Israels.[10]

So bezeichnet der Name diesen Gott, wie er sich in der Fülle seines Wesens der Welt offenbart und selbstverständlich diese seine Offenbarung anerkannt wissen will. Darin liegt natürlich eine grosse Aehnlichkeit mit dem Begriffe der Ehre Gottes gegenüber der Welt. Und wenn es heisst, dass Gott sich einen Namen durch seine Grossthaten machen will, dass er die neue Welt der Zukunft sich zum Namen setzen will,[11] so ist der Begriff des Namens dem der „Ehre" völlig gleichartig geworden. Darum wird dann auch sehr oft und in der verschiedensten Weise das Wort „Name Gottes" mit den eigentlichen Worten für Ehre und Herrlichkeit verbunden.[12] Die Herrlichkeit Gottes ist zwar auch die Form seiner Offenbarung, wie sie dem Ezechiel erscheint, von Osten her in den Tempel einziehend,[13] also als kreatürlich-sichtbarer Ausdruck für den sich offenbarenden Lichtgott. Aber meistens ist sie, gleich dem Namen Gottes, die von

[1]) jerj. XLIV, 26. deut. XXVIII, 58. XXXII, 3. ezech. XXXIX, 7. XLIII, 8. cf. jerj. X, 6. ψ LXXVI, 2. [2]) B. J. XLII, 8. 12. XLIII, 21. XLVIII, 11. [3]) ezech. XX, 9. 14. 22. XXXIX, 7. 25. XXXVI, 20 ff. [4]) mal. II, 2. ψ CII, 16. CXIII, 1—3. deut. XXXII, 3. [5]) 1 sam. XII, 22. ψ XXXI, 4. cf. CXLIII, 11 f. XXIII, 3. B. J. XLVIII, 11. [6]) 1 reg. IX, 3. 2 reg. XXI, 4. 7. XXIII, 27. deut. XII, 5. 11. XVI, 6. 11. 14. ψ XXVI, 8. jes. XVIII, 7. (XXIV, 15.) [7]) mich. IV, 5. V, 3. ψ XXXIII, 21. (CXVIII, 26.) [8]) B. J. LII, 5. ψ LXXIV, 10. 18. [9]) jerj. XLIV, 26. [10]) ψ XX, 2. cf. jes. XXX, 27. [11]) jerj. XXXII, 20. XXXIII, 2. B. J. LV, 13. LXIII, 12. 14. LXIV, 1. [12]) Mit כָּבוֹד oder גָּאוֹן, גֵּאוּת B. J. XXIV, 15. XXVI, 10. ψ XCVI, 7 f. mich. V, 3. mal. II, 2. ψ CII, 16. [13]) ezech. XLIII, 2. 4. (2 chr. V, 14. VII, 1. deut. V, 21.) cf. ψ XXVI, 8.

der Kreatur anzuerkennende, zu lobende, zu preisende Majestät seines sich offenbarenden Wesens.[1]) Wenn der Dichter betet, dass Gottes Herrlichkeit sich über Himmel und Erde erhebe,[2]) so heisst das doch, dass Gott aller Kreatur gegenüber seine unvergleichliche Majestät zur Anerkennung bringe. So sagt die Prophetie aus, dass Gottes Herrlichkeit alle Lande erfülle und in Zukunft erfüllen werde, d. h. dass jetzt schon, und wo nicht jetzt, so in der Endzeit, alle Geschöpfe diesen Gott als den höchsten, als die Fülle aller Gottheit anerkennen und preisen werden.[3]) Seine Herrlichkeit will Gott unter die Heiden setzen, d. h. auch von ihnen will er anerkannt und verehrt werden.[4]) Diese Herrlichkeit sollen alle Wesen Gott geben, d. h. alle sollen ihn loben und preisen nach dem Maasse der göttlichen Hoheit, die sich ihnen offenbart.[5]) Diese Verherrlichung des Namens Gottes ist das höchste und letzte Ziel, um welches der ächte Israelit betet: „nicht uns Herr, nicht uns, Deinem Namen gieb die Ehre".[6])

CAPITEL XLIII.

Gott und Welt.

1. Gott der Schöpfer.

Gottes Geist ist der Lebensgeist für unzählige Wesen ausser Gott, für geistiges Leben aller Art.[7]) Gottes Wort von ihm ausgehend, von ihm gesendet, lässt nach seinem Willen auch Vorgänge ausserhalb des Wesens Gottes entstehen.[8]) Gottes Weisheit legt die ewigen Maasse und Ordnungen des eignen Lebens Gottes auch anderem Leben zu Grunde als Naturordnungen und als sittliche Ordnungen.[9]) So wirkt Gott ausserhalb seiner; in

[1]) jes. VI, 3. jerj. XIII, 16. X, 6. ψ XCVI, 2 f. CXXXVIII, 5. [2]) ψ LVII, 6. 12. [3]) B. J. XXXV, 2. XL, 5. [4]) ezech. XXXIX, 21. [5]) B. J. LII, 6. LIX, 19 f. hab. II, 14. ψ XCVI, 7 f. [6]) ψ CXV, 1. [7]) ψ XXXIII, 6. CIV, 29. hiob XXXIV, 14 f. (ψ CXXXIX, 7. CXLVII, 18. [8]) ψ XXXIII, 6. (cf. CVII, 20. CXLVII, 15. 18.) [9]) prov. VIII, 22–32. hiob XXVIII. 23 ff. ψ CIV, 2 ff. CXXXVI, 5 etc.

dieser seiner Wirkung liegt Möglichkeit und Wirklichkeit der Welt begründet.

Dass Gott die Welt geschaffen, gebildet[1]) wird in dieser Zeit sehr häufig, vor Allem in den Psalmen, erwähnt. Nicht um diese Lehre als solche vorzutragen, — sondern entweder in dem unmittelbaren Aufwallen dankbarer Freude über des Schöpfers Grösse und Güte, — oder um den Glauben an Gottes fortdauernde allmächtige Wirkung zu stärken an der Erinnerung, dass ja alles Sein nur durch ihn hervorgerufen ist, dass wer Alles geschaffen, auch Alles wenden kann,[2]) — oder endlich um dem Trotze und dem Murren des Menschen mit dem entscheidenden Worte zu begegnen, dass das Geschöpf mit dem Schöpfer so wenig hadern kann, wie das Thongefäss mit dem Bildner, der es aus willenlosem Thon gemacht hat.[3])

So heisst es, dass Himmel und Erde auf Gottes Gebot, durch seine Weisheit entstanden,[4]) — dass die Schönheit und Ordnung der Welt von ihrem Meister predigt.[5]) Und nicht bloss die Welt als solche, sondern auch alle einzelnen Entfaltungen in ihr sind Ausdruck des göttlichen Schöpferwillens. Jede derselben ist freilich auch aus den grossen Ordnungen und Gesetzen der Natur hervorgegangen; die Erde kreisste, das Meer brach aus seinen Windeln hervor.[6]) Aber darum ist es doch nicht weniger G o t t e s W i l l e, durch welchen diese Ordnungen solche Ergebnisse hervorriefen; — die Ordnungen der Natur sind ja nur Ausdruck göttlicher Weisheit.[7])

So ist auch der Mensch wie alle lebendigen Wesen mit Leib und Seele aus dem Zusammenhange der Gattung hervorgegangen; das Kind hängt mit den Aeltern seinem ganzen Leben nach zusammen.[8]) Aber ebenso sicher ruht alle Lebenskraft auch in jedem Einzelnen auf dem Geiste Gottes,[9]) — und jeder Einzelne

[1]) עָשָׂה . יָצַר. ψ XCV, 4 f. jerj. X, 16. [2]) ψ XXIV, 2. XXXIII, 6 f. LXXXIX, 12. LXV, 6. CVII, 23. CXXI, 2. CXXIV, 8. CXXXIV, 5. CXLVIII, 5. jes. XXXVII, 16. B. J. XL. 28. XLII, 5. XLIV, 25. XLV, 12. 18. XLVIII, 13. LI, 13. [3]) jes. XXIX, 16. jerj. XVIII, 6. B. J. XLV, 9. [4]) ψ XXXIII, 6. XCV, 4 f. XCVI, 5. CII, 26. CXLVI, 6. CXXXVI, 5. hiob XXXVI, 13. XL, 15. 19. u. o. [5]) Z. B. ψ CIV, 10 ff. hiob XXXVIII, 4—XXXIX Ende. [6]) ψ XC, 2. CIV, 6—9. hiob XXXVIII, 8 ff. [7]) ψ CIV, 1 ff. 29. CXXXVI, 5. prov. VIII, 22—32. hiob XXVIII, 23 ff. B. J. XLIII, 7. [8]) deut. V, 9. ψ LI, 7. hiob XIV, 4. [9]) ψ CIV, 29. hiob XXXIV, 14 f. (X, 8. XXVII, 3.)

weiss sich als unmittelbares Geschöpf des Gottes, der des Menschen Herz, der des Menschen Geist in seinem Leibe schuf, der das werdende Leben schon kennt, ihm den Tag seiner Geburt in seinem Buche vorschreibt, der die Nieren im Mutterleibe bereitet hat.[1]) Der Naturzusammenhang ist kein Gegensatz gegen Gottes Schöpfermacht; — er ist nur der kreatürlich-sichtbare Ausdruck derselben, die ja eine von Weisheit getragene Macht ist. Der Traducianismus ist wohl ein Gegensatz gegen jenen Kreatianismus der Schule, welcher eine vom Leibe getrennte Seele unmittelbar von Gott hervorgerufen denkt, — aber nicht gegen den religiösen Kreatianismus, welcher überzeugt ist, dass jeder Einzelne unmittelbarer Ausdruck göttlichen Schöpferwillens ist.

Der Schöpfungserzählung aus der vorigen Periode gegenüber weiss sich diese Zeit noch vollkommen frei; dichterisch gestaltet sie die Reihefolge und Ordnung der Einzelschöpfungen anders als es dort geschehen war, — ein sicheres Zeichen, wie entfernt sie davon war, naturwissenschaftliche Aufschlüsse in jenen alten religiösen Erzählungen zu suchen, oder selbst derartige geben zu wollen.[2]) Eine wirkliche Benutzung der Erzählung von A als einer Lehrautorität ist erst in der folgenden Zeit, der schriftgelehrt werdenden, zu erkennen.[3]) — Und auch in dieser prophetischen Periode sucht man vergebens nach Aufschlüssen über die philosophischen Fragen, welche sich an den Begriff der Schöpfung schliessen, — wie sich das Werk der Schöpfung zu der Zeit verhalte, wie zu dem Begriffe des Grundstoffes, ob derselbe ewig zu denken oder ob die Welt aus dem Nichts im schlechthinnigen Sinne geschaffen sei. Denn wenn man z. B. hiob XXVI, 7 hierherbeziehen wollte, so beruhte diese Anwendung auf einer falschen Auslegung. In dieser Stelle heisst es wohl, dass Gott die Erde gegründet habe „über dem Nichts".[4]) Aber dieses Nichts ist nicht das, aus welchem die Erde geschaffen gedacht wird, — sondern die unermessliche Leere des Weltraums, der Abgrund, über welchem man die Erdscheibe schwebend dachte.

[1]) ψ XXXIII, 15. XCV, 6. CXIX, 73. CXXXIX, 13. 16. sac. XII, 1. hiob X, 8. XXXIII, 5. jerj. XXXVIII, 16. B. J. XLII, 5. LVII, 16.

[2]) So ψ CIV, 6–9. hiob XXXVIII, 7 mit gen. I verglichen.

[3]) ψ CXXXVI, 6 ff. qoh. III, 11. VII, 29. Denn ψ XXXIII, 6—9 wiederholt doch nur die einfachen religiösen Grundbegriffe der Schöpfung.

[4]) עַל־בְּלִימָה.

2. Gottes Vorsehung.

Wir können hier im Wesentlichen auf das zum Mosaismus Bemerkte zurückweisen. Gott wird als der gedacht, von dessen Willen die Erhaltung alles geschaffenen Lebens abhängt. Ohne seinen Willen müsste Alles in sein Nichts zurückkehren. „Du verbirgst Dein Antlitz, sie bewältigt Schreck; Du ziehst ihren Geist ein, sie verhauchen und kehren zurück zu ihrem Staub; Du entsendest Deinen Odem, sie werden erschaffen und Du erneuerst die Gestalt des Erdbodens",[1]) — diese Worte geben am schönsten den Gedanken wieder, welcher durch viele Aussprüche dieser Zeit hindurchklingt. Gott lässt die Menschen sterben und spricht „kehrt wieder Menschenkinder";[2]) er droht den Tod und nimmt die Drohung zurück; er schneidet den Lebensfaden ab.[3]) Sein Aufsehen bewahrt des Menschen Lebensgeist.[4]) Im Schatten seiner Flügel sind sie sicher, sehen in seinem Lichte das Licht.[5]) Er hat alle Tage in sein Buch geschrieben und bestimmt die Lebensgränze; so ist sein Buch das Buch des Lebens.[6]) Denn alles Fleisch ist Heu, — ist Gott gegenüber völlig ohne eigne Kraft und ohne eigne Sicherheit der Dauer.[7])

Ebenso ist in aller Ordnung, Fortpflanzung und Bewahrung des geschaffenen Lebens seine Hand sichtbar. Die Lebensweise der Thierwelt stammt aus ihm, — der „den Strauss vergessen liess Einsicht, Weisheit ihm nicht zugetheilt",[8]) zu dem die jungen Raben um Nahrung schreien,[9]) der für die Thiere Gras wachsen lässt, und Korn und Wein für des Menschen Nahrung.[10]) Er ist es, der Regen und fruchtbare Zeiten giebt.[11]) Seine Gabe sind Kinder.[12]) Kurz in Natur und menschlicher Welt hängen Leben, Gedeihen, Ordnungen, Fortpflanzung von seinem Willen und von seiner Güte ab.

Dieser welterhaltende Gott lenkt dieselbe nach seinen Zielen.[13]) In ihrer Freude, Ordnung und Schönheit muss sie der

[1]) ψ CIV, 29 f. cf. jes. XXXI, 3. hiob XXXIV, 14 f. [2]) ψ XC, 3. [3]) jes. XXXVIII, 1 ff. 12. hiob XXVII, 8. [4]) hiob X, 12. [5]) ψ XXXVI, 8. [6]) ψ LXIX, 29. CXXXIX, 16. (XXXIX, 5 ff. LXXXIX, 16.) [7]) ψ XC, 5 f. B. J. XL, 6. [8]) hiob XXXIX, 17. [9]) ψ CIV, 21. 27. hiob XXXVIII, 38—41. [10]) ψ CIV, 14 ff. 27. CXXXVI, 25. (CXLV, 15 f.) [11]) jerj. III, 3. V, 24 f. XIV, 22. (ψ CIV, 13 ff. CXLV, 16.) [12]) ψ CXXVII, 3. [13]) B. J. XLVI, 11. XLVIII, 15 f.

Spiegel seiner Herrlichkeit und Güte sein.[1]) Schnee und Hagel sind seine Waffen, aufgethürmt in seinem himmlischen Rüsthause; der Donner ist seine drohende Stimme, welche seinen Aufbruch zum Streite meldet.[2]) Und alles Natürliche muss sich als Mittel einfügen, um die letzten grossen sittlichen Zwecke, um das Gottesreich auf Erden zu fördern. Fruchtbarkeit und Dürre sind in Gottes Hand Mittel der Zucht; so ist Kanaᶜan, das Land welches auf den erquickenden Regen allein angewiesen ist, in hervorragendem Sinne ein Glaubensland.[3]) In Heuschreckenzügen erkennt der Prophet das Heer Gottes, welches den grossen Tag des Zornes anmeldet,[4]) — wie ja in der gesammten Vorstellung vom letzten Tage die gewaltigen Erschütterungen auch der natürlichen Welt eine bedeutsame Stelle einnehmen. Im W u n d e r endlich fügt sich noch in besonderer Weise das Natürliche zum Mittel für den sittlichen Gotteswillen. Ueber das Wunder, so weit es mit der Prophetie zusammenhängt, ist schon geredet. Hier ist noch zu erwähnen, dass das Wunder mit allen Namen, die es in der vorigen Periode bezeichnen, als ganz selbstverständliches auch in dieser Zeit vorkommt,[5]) dass die Vorstellung dieser Zeit von der Urzeit des Volkes auch die stärksten, naturwidrigsten Ereignisse häufig mit einschliesst und dieselben für Gott ohne Schwierigkeit möglich denkt, dass grade die deuteronomische Auffassung, sowie die Bileamslieder in dieser Beziehung das Stärkste bieten, was überhaupt im Alten Testamente vorkommt.[6]) Dennoch ist auch diese Zeit weit entfernt davon, das Wesen des Wunders etwa in dem N a t u r w i d r i g e n zu suchen. Auch wo ganz innerhalb der Ordnungen der Natur sich irgendwie Gottes Schöpfermacht oder Vorsehung dem frommen Blicke besonders stark aufdrängt, da ist Wunder.[7]) In der folgenden Zeit ist sogar ein Anklang an eine Anschauung von dem Naturgesetze

[1]) ψ CIV, 31. CXXXIX. CXLVII, 8. 17—19. [2]) joël IV, 16. am. I, 2. hiob XXXVIII, 23. [3]) jona I, 4. II, 1. 11. IV, 6 ff. joël I, 4 ff. 17 ff. hagg. I, 7 ff. deut. XI, 12 ff. XXVIII, 12. 23. lev. XXVI, 3. 16 ff. hiob XXXVIII, 25. ψ LXV, 10 ff. CXLVII, 15 ff. [4]) joël II, 11 (die sein Wort thuen). [5]) אוֹת . מוֹפֵת . נוֹרָא . נִפְלָאָה . גְּדוֹלָה . הִגְדִּיל לַעֲשׂוֹת z. B. B. J. XXV, 1. ψ LXV, 6. 9. LXXI, 17. 19. LXXV, 2. LXXXVI, 10. LXXXIX, 8. CV, 2. 5. CXI, 4. CXXXV, 9. CXXXVI, 4. CXLV, 5. CXIX, 27. hiob V, 9. IX, 10. [6]) jos. X, 10 f. cf. 12 ff. XXIV, 7 f. num. XXII, 28.
[7]) Z. B. ψ XCVI, 3. XCVIII, 1. CVII, 8. CXXVI, 3. cf. ψ LXVI, 3. CXXXIX, 14.

als einer unverbrüchlichen Gottesordnung gleich dem Sittengesetze.[1]) Der Begriff des Wunders ist auch hier an sich ganz indifferent gegen den der Naturordnung, da die Möglichkeit eines Gegensatzes von Natur und Gotteswillen für die alttestamentliche Frömmigkeit überhaupt nicht vorliegt; — ist doch der Begriff einer selbstständig ohne Gottes Willen sich entfaltenden Weltordnung dieser Frömmigkeit wie jeder wahren Frömmigkeit völlig undenkbar. Das Wunder ist einerseits etwas Auffallendes, Besonderes, welches darum in besonderer Weise die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Andrerseits etwas mit der sittlichen Weltordnung Zusammenhängendes, woran also zum Ausdruck kommt, dass der König der Theokratie, der sie zu ihren Zielen lenkt, ihre Bürger hört und leitet, zugleich der Allmächtige ist, dessen Wille in der äusseren Naturordnung zum Ausdruck kommt.

Und auch durch die menschliche Freiheit hindurch vollzieht sich Gottes Wille, wenn auch in andrer Weise als durch die Ordnungen der Natur hindurch. In andrer Weise. Denn das menschliche Thun ist allerdings kein wesenloses. Das Gebet des Gottesmannes wendet die Geschicke, wie sein Segen und Fluch.[2]) Busse und Umkehr können das göttliche Urtheil wenden. Die Prophetie wendet sich überall an den sittlichen Willen als eine wahre und wirkliche Macht, — und auch in dieser Zeit ist es, wie wir sehen werden, Glaubensaxiom, dass des Menschen sittliche Stellung auch sein Schicksal bestimme. Aber doch vollzieht sich auch durch diese Freiheit hindurch Gottes Wille.

Denn über allem Thun und Wollen der Menschen schwebt Gottes schicksallenkender Wille. Der Prophet, welcher nach Westen hin seinem Berufe entflieht, muss durch des Meeres Macht und durch Wunder zu ihm zurückgezwungen werden.[3]) Die stolze Macht Assurs ist für Gott wie die Axt in des Holzfällers Hand; wenn Gott sein Werk an Zion durch die Assyrer gethan hat, so werden sie niedergeworfen. Der König von Babel, welcher sprach „zum Himmel will ich steigen, über Gottes Sterne meinen Thron erhöhen“, muss zum Todtenreich.

[1]) ψ CXLVIII, 6 (dabei soll nicht behauptet werden, dass dieser Begriff der Naturordnung irgend wissenschaftlich bestimmt und z. B. grade dem Wunder gegenüber klar aufgefasst ist). [2]) Vgl. z. B. noch jos. X, 14.
[3]) jona I, 3 f. II, 1. 11.

Asiens Erobererkönige, so wenig sie in ihrem Hochmuthe es sich einbilden, sind Gottes Knechte, von ihm berufen, das Volk Gottes zu züchtigen oder zu befreien und zu erhöhen.[1]) Ich weiss, so spricht der Prophet, dass nicht dem Menschen sein Weg gehört, — nicht dem Menschen welcher geht, kommt es zu seinen Schritt festzustellen.[2])

In dieser Ueberzeugung, dass sich Gottes Wille durch alles Menschenthun hindurch vollzieht, liegen bedeutsame Beweggründe zu Demuth, Zuversicht, Hoffnung. „Wenn Gott nicht die Stadt behütet, wacht der Wächter umsonst; — Gottes sind die Schätze der Welt, sein der Sieg; er erniedrigt und erhöht; nicht Israels Schwert, sondern Gottes Rechte hat Kanaʿan gewonnen", — so heisst es gegen alle Selbstüberhebung.[3]) Und gegen Kleinmuth und Menschenfurcht heisst es: er führt seinen Rath aus gegen alle Welt; keine irdische Macht kann helfen.[4]) Gott ist es, der der Menschen Zeiten und Geschicke von fern her schafft,[5]) der das Gute, wie das Uebel verursacht.[6]) Sein Engel, — derselbe welcher das stolze Heer Assurs vernichtet, — lagert sich um die so ihn fürchten.[7]) Ohne ihn kann Nichts geschehen; er schafft den Handwerker der das Schwert schmiedet, wie den Zerstörer der es schwingt; es kann kein Uebles in der Stadt entstehen ohne seinen Willen.[8]) Endlich des leidenden Frommen Muth und Hoffnung zu heben, heisst es: Der Stein den die Bauleute verworfen ist zum Eckstein geworden; das ist von Gott und ein Wunder ist's in unsern Augen.[9]) Der Wächter Israels schläft noch schlummert nicht; er giebt es den Seinen im Schlafe.[10]) Den Frommen trifft kein Leid, ob tausend zu seiner Rechten, ob zehntausend zu seiner Linken fallen;[11]) seine Thränen sind in Gottes Schlauch gesammelt.[12]) Gott gehört ja Alles. So durchdringt alle Frömmigkeit dieser Zeit die lebendige Ueberzeugung, dass auch das Thun

[1]) jes. X, 5 ff. 15. B. J. XIV, 13. XLI, 2. 25. XLIV, 21. XLV, 1. jerj. L, 2 ff. 9. 41. LI, 11. 20 ff. 28. [2]) jerj. X, 23. (hiob XXXVIII, 12 ff. XL, 11 ff.) [3]) hagg. II, 8. saĉ. X, 4. ψ XLIV, 4. 7. CXXVII, 1. LXXV, 8. prov. XXIX, 16. [4]) ψ XXXIII, 10. 11. 16. LX, 13. LXII, 12. LXXVI, 8. XCIV, 11. CXVIII, 6. CXLVI, 3. [5]) ψ XXXI, 16. jes. XXII, 11. [6]) jes. XXXI, 2. B. J. XLV, 7. hiob II, 10. thren. III, 38. [7]) jes. XXXVII, 36. ψ XXXIV, 8. [8]) B. J. LIV, 16. amos III, 6. (cf. ezech. XXXIII, 2. hos. XIII, 12. hab. I, 12.) [9]) ψ CXVIII, 22 f. [10]) ψ CXXI, 4. CXXVII, 3. [11]) ψ XCI, 7. [12]) ψ LVI, 9.

der Menschenwelt in einer höheren Nothwendigkeit ruhe, welche der Ausdruck göttlicher Freiheit und Güte ist.

Und alle menschliche Freiheit ist schon desshalb von Gottes Macht umschlossen, weil ja alles geistige Leben auf dem sittlichen wie auf dem Naturgebiete in seinen verschiedensten Abstufungen auf dem Gottesgeiste ruht. Es gilt ja schon im Allgemeinen: „der Geist ist es im Menschen und des Allmächtigen Odem macht ihn verständig.“[1] Aber noch mehr wo besondre Gabe vorliegt. Gottes Weisheit ist es, die den Menschen weise macht; Gottes Geist, der ein Geist der Heldenstärke, des Raths, der Gottesfurcht, der Erkenntniss, wie ein Geist der Weissagung ist.[2] Einsicht muss von Gott erbeten werden.[3] Ja selbst die Künste des täglichen Lebens, die Erfindungen menschlichen Verstandes, z. B. die künstlichen Maasse des Ackerbaues, kommen von Gott.[4] Und wie der gute Gottesgeist, — der als dem höchsten Gott angehörig auch sein heiliger Geist heisst, — alle Fasern des menschlichen Geisteslebens durchdringt, so verblendet Gott auch durch bösen trügenden Geist die Unwürdigen; er lässt durch sein Wort der Predigt sie verstocken.[5] So wird Gott zum Heiligthum und zum Fels des Anstosses und Stein des Strauchelns für das Volk.[6]

So sieht denn mit Recht die religiöse Auffassung in der gesammten Geschichte unmittelbare Gottesthat. Auch in der Geschichte fremder Völker. Denn Gott hat wie Israel aus Aegypten, so Aram aus Qir, die Philistäer aus Kaphtor geführt, und alle Unternehmungen Assurs und Babels sind seine Unternehmungen.[7] Aber vorzüglich in der Geschichte des heiligen Volkes, welches er beschützt und führt wie der Adler sein Junges, in welchem, wie seiner Zeit gezeigt ward, Gottes Diener, die Propheten, zerstören, pflanzen, bekehren und verstocken und die Wege vorzeichnen, welche die Geschicke dieses Volkes nehmen sollen.[8]

[1]) hiob XXXII, 8. [2]) prov. VIII. hiob XXVIII. jes. XI, 2. B. J. XLII, 1 etc. [3]) ezech. XVIII, 31. hagg. I, 12. 14. ψ LI. 12. 14. CXIX, 73. 144. 169. [4]) jes. XXVIII, 26. 29. (הִפְלִיא עֵצָה) [5]) 1 sam. XVI, 15. 16. 23. 1 reg. XII, 15. jes. XXIX, 10 ff. cf. jes. VI. 4 ff. XIX, 14. B. J. LXIII, 10. (der gute, heilige Geist ψ LI, 13. CXLIII, 10. B. J. LXIII, 10 f.) [6]) jes. VIII, 14. [7]) amos IX, 7. deut. II, 12. 22 f. jes. V, 27 ff. VII, 20. VIII, 7. IX, 10. X, 5 ff. XXIII, 9. B. J. XLV, 1.

[8]) Z. B. hos. XIV, 6 f. am. IX, 8. jes. XXII, 11. vgl. das über die Propheten Gesagte.

3. Zweifel an der Vorsehung. Theodicee.

Diese Lehre von dem Hindurchwirken der göttlichen Allmacht durch die Freiheit des Geschöpfes schliesst eine Reihe der schwierigsten Fragen ein, welche in der vorigen Periode noch einfach in frischer Glaubenskraft übersehen wurden, aber in dieser Zeit eines mehr bewussten religiösen Lebens nothwendig hervortreten mussten. Zwar die eigentliche Grundfrage, welche sich dem Denken aus diesem Verhältnisse ergiebt, — die Frage wie sich überhaupt Freiheit des Geschöpfes und Freiheit Gottes, d. h. Nothwendigkeit für das Geschöpf vereinigen, — wird auch hier nicht berührt geschweige denn gelöst. Diese Frage des philosophischen Denkens wird für eine lebendige Frömmigkeit ohne schulgelehrte Bildung überhaupt nicht entstehen, da der Fromme als solcher seine Freiheit gar nicht anders denken kann und will als in Gottes Freiheit, d. h. in eine höhere Nothwendigkeit und Ordnung eingeschlossen und ergeben. So hat der Prophetismus beide Seiten dieses scheinbaren Gegensatzes, beide Wahrheiten, welche für das Denken unvereinbar scheinen, mit grosser Sicherheit gleichmässig betont.

Es wird einerseits auf das allerstärkste der Begriff sittlicher Freiheit und Verantwortlichkeit behauptet. Die Sittenpredigt der Propheten ruht darauf; die Vergeltungslehre lässt diese Freiheit selbst auf den Gang des äussern Geschicks entscheidenden Einfluss haben; Leben und Tod liegen vor dem Menschen zur Wahl.[1]) Die Ueberzeugung von der Wirksamkeit des Gebetes und des Segens der Gottesmänner ist in dieser Zeit so stark wie möglich hervorgehoben. Aber diese sittliche Seite der Anschauung schliesst die religiöse nicht aus. Alles Geschick ist im Willen Gottes ewig bestimmt; der Mensch ruht in seiner Hand wie Thon in der Hand des Meisters, Gott ruft Gutes und Uebles hervor.[2]) Und nach seinen Zwecken lenkt er auch die innern Entschliessungen des Menschen; er verstockt durch die Wirkung seiner Thaten und Worte, damit seine höheren Heilsgedanken zum Ausdruck kommen; der Irrende wie der Irreleitende sind sein, ja das

[1]) Z. B. ψ I. jes. I, 19 f. V, 4—7. hiob V, 6 f. deut. XI, 26. XXX, 15. 19. jerj. XXI, 8. [2]) amos III, 6. thren. III, 38. B. J. XLV, 7. cf. jes. XXIX, 16. jerj. XVIII, 5 ff. B. J. XLV, 9 f. LXIV, 7.

Volk kann beten: „warum lässest Du uns irren und verstockst unser Herz, Dich nicht zu fürchten“?[1])

Aber wenn auch diese Grundfrage selbst nicht aufgeworfen oder gar gelöst wird, so mussten um so sichrer die einzelnen Erscheinungen in Betracht kommen, in welchen diese Frage sich als praktisches Dilemma dem Frommen aufdrängt. So ergiebt sich der Zweifel am Heil und der Versuch denselben zu überwinden. Zuerst musste das sittliche Gefühl Anstoss daran nehmen, dass das Heil oder Nichtheil für den Einzelnen nach seinem Zusammenhange mit dem Geschlechte entschieden werden sollte; denn so schien Alles dem Geschick, Nichts der eignen sittlichen Freiheit überlassen, — und in leichtfertigem Unmuth der Verzweiflung konnte das Volk sprechen: die Väter haben Heerlinge gegessen, — der Kinder Zähne sind stumpf geworden. Hier konnte nun freilich der Satz selbst nicht rückgängig gemacht werden, dass des Einzelnen Geschick mit tausend Fäden zusammenhängt mit den Leistungen und Zuständen seiner Vorfahren.[2]) Es ist das ja eine völlig unleugbare Erfahrungswahrheit, gegründet darin, dass der Mensch nicht von vornherein Persönlichkeit ist, sondern erst wird, — dass man ihn überhaupt nicht als für sich allein bestehend auffassen kann, sondern nur als Glied eines Organismus. Das Gesetz natürlicher Entwicklung ist ohne Zweifel, dass der Väter Sünde heimgesucht wird an den Kindern bis in das dritte und vierte Glied.

Aber die in diesem Satze liegende Versuchung überwindet die Prophetie, indem sie festhält, dass dieses Gesetz nicht das höchste, entscheidende ist. Die letzte Entscheidung über des Menschen Heil oder Nichtheil ruht nicht in jenem Naturgesetze des Zusammenhangs des Einzelnen mit seinem Geschlechte, sondern in dem sittlichen Gesetze, dass jedes persönliche Wesen im Stande ist, über jenes Naturgesetz hinaus sich persönlich eine eigne Stellung zu wählen. Und wie es im prophetischen Gesetze verboten wird, dass menschliches Gericht den Sohn strafe für des Vaters Vergehen,[3]) so lehrt die Prophetie, dass die Wirkung der Schuld oder des Verdienstes der Vorfahren auch von

[1]) deut. II, 30. XXIX, 3. jos. XI, 20. hiob XII, 16. (20. 24. 25.) XVII, 4. jes. VI, 9. XXIX, 10 ff. jerj. VI, 10. B. J. XLIV, 18. LXIII, 17.
[2]) deut. V, 9. (ex. XX, 5.) [3]) deut. XXIV, 16.

Gott nur dann auf den Sohn übertragen werde, wenn dieser Sohn in persönlicher Selbstentscheidung sich mit dieser Schuld oder diesem Verdienste zusammenschliesse, — dass also für jedes sittliche Wesen die Möglichkeit vorliege, das Naturgesetz der Zusammengehörigkeit des Geschlechts durch das höhere Gesetz sittlicher Selbstentscheidung zu überwinden. Es soll das Sprichwort nicht mehr in Israel gehen: „die Väter haben Heerlinge gegessen; der Söhne Zähne sind stumpf geworden.“ Denn des Sohnes Seele ist ebenso wohl Gottes, als des Vaters Seele. Jeder soll für seine eigne Missethat sterben.[1])

Zweitens musste in dem Gedanken eine schwere Versuchung liegen, dass derselbe Gott welcher durch seine Propheten das Volk verhärtet, dieses selbe Volk dann wieder verurtheilen soll nach jener Verhärtung. Auch hier wird nun der Satz selbst durchaus nicht geleugnet oder durch oberflächliche Ausflüchte, wie eine „Zulassung“, ein blosses „Vorhersehen“ od. dgl. gemildert. Mit voller Entschiedenheit wird festgehalten, dass einestheils das Recht Gottes seiner Kreatur gegenüber schlechthin unbeschränkt und gar nicht anzufechten sei, — dass andrentheils wirklich ein Wille Gottes, eine Wirkung welche er hervorruft und beabsichtigt sich darin offenbare, dass das an sich gute und heilbringende Wort der Wahrheit bei einer gewissen Stufe der Sünde nur immer grössere Härte erzeuge. Das ist eine nothwendige, sittliche Ordnung, also ewig von Gott gewollt. Und jeder Prophet, der in solcher Zeit unheilbarer Verderbniss zu wirken hat, muss diese Ordnung vollziehen, muss durch sein Wort der Wahrheit die Ohren schwerer, die Augen blinder machen. Aber was so als Gottes Wirkung mit Recht vom religiösen Standpunkte aus angesehen wird, erscheint vom sittlichen Standpunkte aus ebenso wohl als Folge der eben schon unheilbar gewordenen sittlichen Abkehr des Volkes. Gott sendet seine Propheten, aber „mit offnen Augen sehen sie nicht, mit Ohren hören sie nicht“.[2]) Also jene Verstockung ist schon der Beginn einer verdienten Züchtigung, und Alles, was an Unheil aus dieser Verstockung folgt, kann darum ebenso wohl als verdiente Strafe eigner sittlicher Verkehrung betrachtet werden.

[1]) jerj. XXXI, 29 f. ezech. XVIII, 2 ff. [2]) ezech. XII, 2.

Am meisten aber musste eine dritte Schwierigkeit die Besten bestürzt machen. Wenn sich Gottes Wille durch alle Freiheit hindurch vollzieht, wenn also das Geschick Ausdruck seines Willens ist, — und er der gerechte und der gütige, — so muss ja alles Schicksal mit den Grundsätzen der Sittlichkeit übereinstimmen, so muss, was dem Einzelnen widerfährt, in Einklang stehen mit seiner religiösen und sittlichen Stellung. So könnte an sich schon das Vorhandensein des Uebels, der Umstand dass Gott auch Böses schafft, woran Alle Theil haben, Anstoss erregen.[1]) Doch kann darüber die Frömmigkeit sich leichter hinwegsetzen, theils im Gedanken an die Unbegreiflichkeit der Welteinrichtungen, theils im Gefühle der eignen Sündhaftigkeit, im Bewusstsein der Unvollkommenheit auch der Besten. Aber das was man um so sichrer scheint erwarten zu können, ist dann doch, dass bei Voraussetzung dieser Allgemeinheit menschlichen Uebels doch wenigstens besondres ausserordentliches Unheil nur diejenigen treffe, welche auch in besonderer Weise gegen Gott sich vergangen, dass die Frommen darauf rechnen können, wenn auch nicht frei von der Plage menschlichen Seins überhaupt, so doch unangefochten und glücklich innerhalb der in der Erfahrung vorliegenden Grenzen zu bleiben.

Diese Vergeltungslehre, der vorigen Zeit ein unantastbarer Glaubenssatz, kommt auch in unsre Zeit als solcher hinein und wird auf das Mannigfaltigste dargelegt.[2]) Aber wenn man die Wirklichkeit mit einem tieferen Blicke, ohne eine falsche heuchlerische Demuth betrachtete, konnte dieser Glaube seine einfache, naive Form nicht behaupten, nicht unangefochten bleiben. Man sah die Gottlosen grünen und in sicherm Wohlsein bis zum Tode; man sah über die Besten das herbste Leid hereinbrechen, einen Josia vom Schwerte fallen, einen Jeremjah unter tausend Leiden zusammenbrechen, die Sänger der Leidenspsalmen von ungerechten Mächtigen bedrückt, ihr Gebet vergeblich. Man sah Israel wo es am meisten bereit schien, seinem Ziele sich zuzu-

[1]) amos III, 6. thren. III, 38. B. J. XLV, 7. [2]) lev. XXVI. deut. XXVIII. jos. XXIII, 15. ψ I. V, 13. IX, 19. XXV, 13. XXXIV, 11. 20 ff. XXXVI, 13. XLI, 2 ff. LV, 24. LVII, 7. CXIX, 165. jes. III, 10 f. hos. XIV, 10. Hiobs Freunde IV, 7. VIII, 3. XVIII, 4. jerj. XVII, 5–9. prov. I, 31 ff. II, 8. 21 f. III, 8. 10. 21 ff. 32 ff. V, 21 ff. VI, 15.

wenden, wo es seinem Schicksale gegenüber ein Gefühl von Gerechtigkeit haben durfte, — nur um so mehr niedergetreten.[1]) Kurz das Uebel schien rein nach einem Naturzusammenhange zu kommen, nicht nach einer sittlichen Ordnung.

Diese Wahrnehmung musste bei entschiedener Frömmigkeit zuerst auf beharrliche Leugnung stossen. Es muss Gerechtigkeit im Schicksal sein; dem Leidenden, der unschuldig sein will, rufen sie zu „soll Deinethalb die Erde denn verödet, der Fels von seinem Platze gestossen werden"?[2]) Das Unglück muss verschuldet sein „denn nicht sprosst das Unheil aus dem Staube, aus der Erde wächst die Mühsal nicht; denn der Mensch zum Unheil wird geboren, wie die Flammenkinder hoch den Flug erheben".[3]) Und wo sich unleugbar ein Widerspruch zwischen Geschick und sittlichem Werthe findet, da wird die Schwierigkeit in der Hoffnung gehoben. So ist es der stets wiederkehrende Hauptgedanke der Freunde Hiobs, dass sein Leiden, wenn er nur gerecht bleibe, rasch grossem Glück Platz machen werde, dass alles scheinbare Glück der Frevler ein schreckliches Ende finden müsse.[4]) So klingt aus sehr vielen Stellen der Psalmen und Propheten der Gedanke heraus, dass die Gegenwart in ihrem Widerspruche mit sittlicher Vergeltung nur ein flüchtiger Schein sei. Das wahre Israel wird zu neuer Herrlichkeit und Seligkeit auferstehen. Die scheinbar glücklichen Frevler werden in jähem bösem Fall dahingerafft wie Schlachtvieh zum Todtenreiche hinsinken. Die leidenden Frommen werden gerettet und mit Sieg gekrönt, werden in Herrlichkeit und Freude den Sturz der Bösen sehen.[5]) So wird dann in aller Glaubenszuversicht und Festigkeit der alte Satz ausgesprochen „bin jung gewesen, bin alt geworden; doch sah ich nie den Gerechten verlassen, noch seinen Samen gehen nach Brod."[6])

Aber diese Antwort kann doch nicht die entscheidende sein.

[1]) jerj. XII, 1 ff. hiob XXI, 7—Ende. ψ XXII, 2 f. LXXIII, 2. cf. XLIV, 18. 21. [2]) hiob XVIII, 4. [3]) hiob V, 6. [4]) hiob V, 3. 18—27. VIII, 4. 13 ff. 20. IV, 8 ff. XI, 20. XV, 20 ff. XVIII, 5 ff. XX, 4—Ende. (XXXIV, 11. XXXVI, 5.) Ironisch nachgeahmt XXIV, 18 ff. XXVIII, 13 ff. [5]) habac. I, 2 ff. 13. III, 13. ψ XXII, 23 ff. XLII, 6. 12. XLIII, 5. XLIX, 6. 15. 17 ff. XXXVII, 9. 29. LXIV, 8 ff. LXIX, 31 f. L, 21. LXXIII, 17—21. LXXV, 9. XCI, 8. XCIV, 23. XCII, 8. 10. 13. CXII. CXXVIII. CXL, 9 ff. CXLV, 18 ff. [6]) ψ XXXVII, 25.

Die Hoffnung könnte doch nur dann wahrhaft und ohne Widerspruch gegen die Erfahrung als Lösung dieser Schwierigkeit aufgefasst werden, wenn in voller Klarheit eine jenseitige, ewige, allen Menschen gleichmässig gewisse Vergeltung gelehrt, und nicht bloss gelehrt sondern in das innerste Mark der Frömmigkeit übergegangen wäre. Aber da das, wie später zu sehen, durchaus nicht der Fall war, da der Gedanke jenseitigen Ersatzes nur vereinzelt, mehr in Form leidenschaftlich erregter Empfindung als in klarer Ueberzeugung, und erst sehr spät hervortrat, — so musste die rauhe Wirklichkeit bald solcher Tröstung spotten, wie sie die einfache Frömmigkeit in der Hoffnung für die Widersprüche der Gegenwart finden wollte. Ein Volk kann wiederaufleben zu neuem Glück. Aber welchen Ersatz hat der Einzelne, der in Elend untergegangen ist? In dem Schicksal der Nachkommen mag sich die Ungerechtigkeit des Geschickes ausgleichen; aber was hat der Gestorbene davon?[1]) Das frevelnde Volk mag mit jähem Verderben unverdientes früheres Glück ausgleichen; aber der reiche Frevler, welcher in Wohlleben still und ungestört in hohem Alter stirbt, in das Todtenreich steigt, welches Allen gemeinsam ist, wie wird er bestraft?

Diese Wahrheit in ihrer vollen herben Nacktheit in's Auge zu fassen, — sie festzuhalten gegen alle thörichten Ausflüchte, als wäre das erfahrene Leid nur unbedeutend und vorübergehend, — das ist die wesentlichste Bedeutung des Buches Hiob. Der Dulder erlebt es an sich, wie falsch, wie vernichtend die Ueberzeugung von dem Zusammenhange des Schicksals mit dem sittlichen Werthe sich im einzelnen Falle gestalten kann. In bittrem Spotte führt er die weisen Anwendungen des Satzes aus: „dem Unglück Schmach“ nach des Sichern Gedanken; sie ist denen sicher, deren Fuss gleitet. Darüber erstarren die „Redlichen“; der „Unschuldige“ ereifert sich über den Heuchler: „und es wird der Gerechte doch festhalten den Weg, stark wird bleiben der von Händen rein!“[2]) Die Versuchung Hiobs ruht ja eben darin, dass Gott die Glaubenskraft des Dulders prüfen will, ob er im Stande sei, den Glauben an Gottes Gerechtigkeit noch

[1]) hiob XXI, 19—21. [2]) hiob XII, 5. XVII, 8 f. Das Problem in seiner Härte z. B. IX, 22. III, 20. X, 3. 18. VI, 2 ff. XVI, 11. 17. XVII, 2. XIX, 6—23. XXI, 7—Ende. XXIII, 10 ff. XXIV, 23 ff. XXVII, 2.

festzuhalten, wo er jede sinnliche Empfindung derselben verlieren muss, — dass Satan durch diese Prüfung Hiob an Gott überhaupt irre, ungläubig zu machen hofft. Nun wird in dem Buche das Räthsel gelöst durch die That. Hiob beharrt im Glauben, nachdem er durch alle Tiefen der Versuchung sich hindurchgerungen. Und Gott thut dem beleidigten Rechte genug, indem er den Dulder krönt, ihm reichen Ersatz giebt. Aber wirklich innerlich überwunden wird die Schwierigkeit nicht. Weder im klaren Ausblick auf jenseitige Vergeltung, noch in der Erkenntniss eines höheren, nur in Gottes Rath verständlichen, Leidens des Unschuldigen ist der einseitige Begriff des Strafleidens überwunden; höchstens tritt der Werth des Leidens als Prüfung thatsächlich hervor.

Doch finden sich die wirklich lösenden Gedanken schon in dieser Zeit. Das Buch Hiob selbst hatte wenigstens das zum bleibenden Ausdruck gebracht, dass schwere Leiden nicht immer als Boten göttlichen Zornes aufgefasst werden müssen, sondern auch eine Prüfung Gottgeliebter sein können, deren Zweck Heil ist und nicht Verderben, dass also die Gerechtigkeit Gottes nicht beurtheilt werden darf nach dem jedesmaligen Augenschein in der Gegenwart. Der Zusatz aber zu dem Buche, die Elihureden, betont schon sehr bestimmt, dass ein solches Leiden als Zucht zu verstehen sei, um vor Hochmuth und Sicherheit zu retten, welche sonst in das Verderben stürzen müssten. Er gedenkt der Nachtgesichte und Träume, worin der Dulder belehrt wird, — entwickelt ein Gemälde derartiger erfolgreicher Zucht, — schon ganz in der Weise, wie es später etwa die Chronik in ihrer Erzählung von Manasse's Unglück und Bekehrung aufstellt.[1]) Und in Propheten, Psalmen, Sprüchen klingt dieser Gedanke wieder von der Zucht, welche vor dem Unglückstage rettet, welche zu erdulden ein Segen ist.[2])

Weiter freilich führt dann die gegen Schluss dieses Zeitraums mehr hervortretende Hoffnung auf eine wirkliche Ueberwindung des Todes auch für den Einzelnen, — eine Hoffnung

[1]) hiob XXXIII, 15–29. XXXVI, 8 ff. [2]) deut. VIII, 2. hos. II, 8 ff. 11 ff. V, 2. jerj. XXXV, 13. ψ LXVI, 10. XCIV, 12. thren. III, 27–30. (מוּסָר . הוֹכִיחַ)

in welcher alle Räthsel dieses Lebens sich leicht und freudig lösen. Am weitesten der Gedanke eines Leidens, dessen Werth in sich selber ruht, eines Leidens der Besten nach dem Geheimnisse göttlicher Liebe zum Zwecke der Verwirklichung seiner Gnadengedanken, — eines stellvertretenden Leidens, wo die Besten sich zum Opfer geben, um des empirischen Israel Sünden zu tilgen, ein höheres Heil zu ermöglichen. In dem Gedanken eines solchen Leidens sind alle Zweifel aufgehoben, welche aus dem Leiden Unschuldiger entstehen mussten.

Den eigentlichen Zweifel, den Zweifel an der Wirklichkeit eines bleibenden sittlichen Gutes, einer übersinnlichen Welt, hat unsre Periode noch nicht ausgedrückt. Die Worte des bittersten Seelenkampfes bei Hiob weisen wohl einigemal in diesen Abgrund; aber selbst Hiob betritt ihn nie. Solange der Geist der alten Religion noch in prophetischer Fülle und Kraft lebte, konnte für dieselbe, — also für alle die, welche nicht in sinnlichem Unglauben sich von ihr abwendeten, — ein solcher Zweifel an der Religion überhaupt noch nicht in Frage kommen.

CAPITEL XLIV.

Lehre der prophetischen Zeit von den Engeln.

Bei dem Ausgange der mosaischen Zeit fanden wir, dass die uralte Vorstellung von übermenschlichen Machtwesen, sowie die daranschliessende von himmlischen Gottesdienern allmählig in immer stärkeren Gebrauch gekommen war, dass dabei die zweite Anschauung mehr in den Vordergrund trat, und sich zu dem Bilde einer geordneten Kriegsmacht Gottes weiterzubilden begann. Diese Periode nun schliesst unmittelbar an diese Vorstellungen an und bietet nach derselben Richtung hin einzelne Weiterbildungen.

Auch dieser Zeit erscheinen diese Wesen einestheils als „Gottessöhne“,[1] Wesen aus einer Seinsordnung welche dem fleischlich-irdischen Sein überlegen und entgegengesetzt ist.

[1]) hiob I, 6. II, 1. ψ LXXXIX, 7.

Zwar werden sie unbefangen als sinnlich-erscheinende, als Männer dargestellt.[1]) Aber doch nur nach ihrer Erscheinung. Sonst werden sie als feurig, als Lichtwesen geschildert, also in die eigentlich göttliche Form der Erscheinung miteingeschlossen.[2]) Der Engel Gottes mit seinem Schwerdte steht vor Bileam, ohne dass dieser ihn bemerkt, — während das Thier freilich von einem natürlichen Schauer erfasst seine Nähe empfindet.[3]) Bei Ezechiel ist an einigen Stellen wenigstens sicher ein Engel „Geist" genannt, so derb sinnlich grade dort sein Handeln geschildert wird,[4]) und wenn auch in manchen Stellen dieser Geist ebensowohl eine unpersönliche Wirkung sein könnte,[5]) so entscheidet doch die Zusammenstellung von „Geist" und „Mann" wohl dafür, dass Ezechiel auch in den weniger deutlichen Stellen diese Geister als persönliche Einzelwesen gedacht hat.[6]) Auch geflügelt erscheinen sie, also der Trägheit des Erdenstoffes soweit möglich entgegengesetzt. Zwar ist das neuerdings sehr entschieden bestritten. Aber wenn man auch saċ. V, 9 nicht von Engeln sondern von rein symbolischen Gestalten versteht, — wenn man auch dan. IX, 21 „schimmernd in Glanz" übersetzt, also die Stelle nicht vom Fliegen des Engels versteht, so entscheidet doch was von den Sarafen jes. VI, 2 ff. berichtet ist, nach der zum Cap. XXIV gegebenen Erklärung dafür, dass die Engel, zwar als Männer, — aber als geflügelte Männer gedacht wurden.

Weit mehr aber als der Begriff der Gottessöhne tritt in der prophetischen Zeit der Gedanke der Diener Gottes hervor. Deutlich werden sie von Gott unterschieden,[7]) ja in dem Verbote, das Himmelsheer anzubeten, sind doch wohl auch die Engel mittelbar mit gemeint.[8]) In sehr häufigen Stellen werden diese Wesen, sowohl in der Mehrzahl, als auch so, dass ein einzelner Gott vertretender Engel, der Engel Gottes, der Engel des Antlitzes, d. h. der Gottesgegenwart, erscheint,[9]) geschildert, wie sie Gott preisen, Gottes Gebote in der Welt, vor Allem in der Welt des Heils gehorsam vollziehen, Gottes Vorsehung für die Ziele seines

[1]) ezech. IX, 2. XLIII, 6. [2]) 2 reg. II, 11. VI, 17. [3]) num. XXII, 23—26. cf. Odyssee XVI, 161 f. [4]) ezech. VIII, 2 f. XI, 24. [5]) ezech. III, 12. 14. XLIII, 5. [6]) ezech. XLIII, 6. cf. 5. (2 chr. XVIII, 20 wird nur die Erzählung 1 reg. XXII, 21 wiederholt.)
[7]) ψ LXXXIX, 7. [8]) deut. IV, 19. XVII, 3. [9]) B. J. LXIII, 9.

Reiches persönlich darstellen,[1] auch wohl als Gottes Heer, seine Reisigen, ihn begleiten wo er zum Gerichte oder zum Triumphe naht.[2] Vorzüglich bei Ezechiel und Sac̊arjah erscheint die prophetische Gemeinschaft mit Gott durch solche Boten Gottes vermittelt, während allerdings die grössesten Propheten von einer inneren unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott wissen.

Die Engel sind Gottes „Heilige",[3] womit zunächst nicht eine sittliche Vollkommenheit ausgedrückt werden soll, sondern ihre unmittelbare Verwendung zu seinem Dienste, — womit sich aber doch nach der natürlichen Vorstellung von der Gottesnähe auch der Begriff einer höheren Würde, einer besonderen Weihe verbindet. So findet sich vereinzelt auch der Gedanke, dass sie, wie die höchsten, dem Throne näher stehenden, Diener eines irdischen Königs, auch fürbittend eintreten für die niedrigeren, dem göttlichen Throne ferner stehenden Erdenkinder,[4] dass sie auf diese Weise in das Verhältniss zwischen Gott und Menschen thätig eingreifen. Doch erscheint das in der That mehr als vereinzelte Anschauung besonderer Kreise, — nicht wirklich als Lehre in dieser Zeit. Ebenso gehört der Gedanke, dass auch sie gegen die überschwängliche Klarheit des göttlichen Wesens nicht rein und vollkommen erscheinen, sondern der Nachsicht und Gnade bedürfen, dem eigenthümlichen Gedankenkreise des Buches Hiob an,[5] — wenn er auch an sich nur eine folgerichtige Weiterbildung der Gotteslehre dieser Zeit ist. — Allgemein aber ist der Gedanke von den Engeln als Boten Gottes, welche natürlich auch seine Unheilsboten sein können, Engel aus der Gattung der schädlichen,[6] ohne desshalb aufzuhören, seine Heiligen zu sein; immer sind sie „seine starken Helden", die sein Wort ausführen, seine Diener, welche sein Wohlgefallen vollbringen. Auf ihre Entstehung nimmt diese Zeit

[1]) Z. B. jes. VI, 3 ff. ψ CXLVIII, 1 f. cf. jes. XXXVII, 36. 2 reg. XIX, 35. sac̊. I, 9—14. II, 2—6. III, 1. 5 f. IV, 1. 4. V, 5. 10. VI, 4 f. ezech. XL, 3. XLIII, 5 etc. [2]) ψ XXXIV, 8. LIX, 12. LXVIII, 18. 2 reg. II, 11. VI, 17 etc. [3]) hiob V, 1. XV, 15. (sac̊. XIV, 5.) deut. XXXIII, 2 f. (ψ LXXXIX, 6. 8.) [4]) hiob V, 1. XXXIII, 23. (sac̊. I, 12 ff.)

[5]) hiob IV, 18. XV, 15. [6]) ψ LXXVIII, 49 (mir scheint die Auslegung von Delitzsch nach jerj. XXIV, 2 „Engel von den Bösen" wahrscheinlicher als die welche רָעִים als Abstrakt fassend „Engel des Unheils" übersetzt. Von sittlich bösen Engeln ist in keinem Falle die Rede).

noch nicht Rücksicht, — und auch in der folgenden Periode ist die einzige Stelle, welche man dahin beziehen könnte,[1] doch durchaus so gehalten, dass der Begriff der Schöpfung nicht nothwendig mit auf die Engel sich bezieht, sondern nur auf Himmel und Erde zu gehen braucht. Zweifellos wohl hat das Alte Testament den Begriff der Schöpfung nicht bewusst auf Wesen angewendet, welche ausserhalb der Ordnung des Fleisches, der Sinnenwelt stehen.

Die Engel werden, wie schon in der vorigen Zeit, als „Heerschaaren“ gedacht, also auch mit Edlen, Fürsten.[2] Doch gehört die eigentliche Ausbildung von Engelnamen und Rangstufen der Engel erst der folgenden Zeit, grossentheils sogar erst dem apokryphischen Gedankenkreise an. Alle Zeiten abnehmender religiöser Kraft haben eine Vorliebe für derartige mit der Religion durchaus nicht zusammenhängende Phantasiebilder. Die ganze prophetische Zeit spricht noch sehr einfach von „Engeln“.

Wichtiger ist es, dass der Sprachgebrauch dieser Zeit, wenigstens der dichterische, entschieden beginnt, die Engel mit den Kräften und Gewalten der Natur, welche ja auch Gottes Willen zu vollziehen haben, zusammenzustellen, oder sie geradezu als blosse Personifikationen der göttlichen Vorsehung zu fassen, — also jedenfalls von der Persönlichkeit der Engel den Schwerpunkt des Gedankens abzuwenden und in echt religiösem Sinne nur die Macht und Fürsorge Gottes zu betonen, welchem alle Mittel zu seinen Zwecken zu Gebote stehen. Rein dichterisch als Ausdruck der Fürsorge Gottes erscheinen die Engel z. B. ψ XXXIV, 8. XXXV, 5. 6. XCI, 11. In einem andern Liede werden Gottes Güte und Treue personificirt wie Engel, welche den Frommen leiten sollen.[3] Das lebendige Heer der Sterne tritt unwillkührlich mit dem Engelheere zusammen als das Heer des grossen „Gottes der Heerschaaren“,[4] — und so kann es im Buche Hiob heissen „als mich die Morgensterne lobten und jauchzten alle Gotteskinder“.[5] Und ebenso frei heisst es, dass Gott zu seinen Engeln Winde macht, zu seinen Dienern flammend

[1]) ψ CXLVIII, 5. [2]) jes VI, 3. [3]) ψ XLIII, 3. (cf. ψ CXLVII, 15.) [4]) deut. IV, 19. XVII, 3. B. J. XL, 26. [5]) hiob XXXVIII, 7.

Feuer, dass der Sturmwind sein Wort ausrichtet;[1]) — also die Gewalten der Natur erscheinen gleichsam als die persönlichen Boten göttlichen Willens. Dass hier der Weg zu wahrhaft religiöser und grossartiger Weiterbildung der Lehre war, braucht keines weiteren Hinweises.

Zu erwähnen ist noch eine einzelne Stelle, welche, aus dem Schlusse dieses Zeitraums stammend, in mancherlei Beziehungen eigenthümlich und zu den Phantasiebildern der folgenden Zeit überleitend erscheint, — B. Jes. XXIV, 21. Hier wird eine Heimsuchung Gottes verkündigt über das Himmelsheer, wie über die Erdenkönige; — beiden wird Gefängniss gedroht, — wenigstens lassen die Worte die Beziehung auf beide zu, — und verheissen dass sie nach vielen Tagen heimgesucht, d. h. doch wohl entlassen werden sollen. Hier macht der Zusammenhang zweifellos, dass an die Gestirne und zwar als göttlich verehrte gedacht wird.[2]) Aber offenbar werden dieselben persönlich und zwar als Schutzgötter der feindlichen Völker gedacht, so dass hier die feindlichen Heere auf Erden und die ihnen beistehenden Mächte im Himmel zusammengestellt werden. Einestheils also ist hier die vorher erwähnte Verbindung von Gestirnen und Engeln vorausgesetzt, anderntheils eine Umwandlung der Götter fremder Völker in zu bestrafende Elohimwesen. So wird die Stelle bei der Frage nach dem aussermenschlichen Bösen noch einmal in Betracht kommen. Hier verdient nur noch Erwähnung, dass sowohl das an die Erzählung gen. VI angeschlossen gedachte „Festhalten der Engel in ewigen Banden der Finsterniss",[3]) als das Loslassen des Satan nach dem Millennium[4]) offenbar auf diese Stelle zurückführt.

[1]) ψ CIV, 4. (CXLVIII, 8.) [2]) v. 12. cf. XXVII, 9. [3]) henoch übers. v. Dillmann II, 6. judae 6. 2 petr. II, 4. [4]) apoc. XX, 7.

CAPITEL XLV.

Lehre der prophetischen Zeit von dem Menschen.

1. Der Mensch als Naturwesen.

Die Schriften der prophetischen Zeit haben selbstverständlich wenig Veranlassung, über das Wesen des Menschen als solchen zu reden. Sie haben es immer mit dem Menschen in Israel zu thun, wie sich derselbe unter der bestimmten Voraussetzung der Sünde und Gnade entwickelt hat. Zu dem also, was über diese Fragen bei dem Mosaismus gesagt ist, wird kaum etwas Neues hinzuzufügen sein.

Ganz wie in der mosaischen Zeit erscheint auch in der prophetischen der Mensch als ein Fleischeswesen, aus dem Staube genommen, belebt durch den göttlichen Schöpfergeist, der Leben in ihm wirkt, — dadurch ein beseeltes Wesen, eine lebendige Seele. Schon zum Mosaismus sind die nöthigen Stellen aus den Schriften dieser Zeit kurz erwähnt.[1]) Von einer über die einfache Anschauung vom Menschen hinausgehenden Psychologie findet sich auch hier nirgends ein Spur. Der Mensch mit Leib und Seele erscheint als einheitliches Wesen. Auch in Stellen wie ezech. XVIII, 4 soll der Ausdruck „die Seele gehört Gott", nicht auf eine gesonderte Schöpfung der leiblosen Seele aus Gott führen; — die Seele ist in diesen Stellen nur „das Leben", oder „die lebendige Persönlichkeit", nicht eine dem Leibe gegenüberstehende Substanz. Und die Stellen, in welchen man eine Präexistenz der Seele finden wollte, zeigen sich auch in dieser Zeit nur als missverstanden aus prosaischer Verkennung hochdichterischen Sprachgebrauchs.

Wenn Hiob sagt:[2]) „nackt bin ich gekommen aus meiner Mutter Leib, nackt werd' ich zurückkehren dahin", so kann ja seine Meinung nicht sein, dass der Mutterschooss, aus welchem er gekommen, ebenfalls der Schooss des Todtenreiches sei, in welchem seine Seele vor seiner Geburt geweilt habe. Denn an

[1]) Vgl. noch num. XXIII, 10. deut. V, 23. hiob XXVII, 3. XXXI, 15. XXXIII, 5 f. B. J. XL, 5 f. XLII, 5. ψ LVI, 5. 12. LXV, 3. LXXVIII, 39. jerj. XVII, 5. jes. II, 22. [2]) hiob I, 21.

andern Stellen des Buches wird grade die Entwicklung des Embryo im Mutterleibe mit der göttlichen Schöpferthätigkeit unmittelbar verbunden und als Entstehung der Persönlichkeit betrachtet.[1]) Es ist offenbar in dichterischer Ungenauigkeit zweierlei zusammengestellt, was sich nicht vollkommen deckt, — das Sein vor dem bewussten Leben im Schoosse der Mutter und das Sein nach dem bewussten Leben im Schoosse der Erde, der gemeinsamen Mutter.[2]) Der Nachdruck in dem Ausspruche liegt allein darauf, dass weder Besitz, noch Ehre in beiden Seinsweisen vorhanden ist, und darum werden beide ohne Weiteres zusammengestellt.

Etwas anders steht es mit dem Ausdrucke ψ CXXXIX, 15 „als ich gebildet ward in der Erde Tiefen". Die „Tiefen der Erde" sind sonst Bezeichnung des Todtenreiches,[3]) — und in einem so späten Liede könnte an sich schon ganz wohl die Einwirkung hellenistischer Präexistenzlehre vorliegen, welche später in den Apokryphen deutlich hervortritt.[4]) Jedenfalls ist diese Ansicht, dass der Sänger hier von einem vorirdischen Seelenleben im Schattenreiche rede, unendlich viel wahrscheinlicher als die phantastische Meinung, dass der Sänger auf eine Neubildung seiner Persönlichkeit nach dem Tode im Schattenreiche hoffe. Aber da der Psalmsänger an einer andern Stelle einfach die gewöhnliche Ansicht von der Entstehung des Menschenlebens theilt[5]) und da, wenn er von einer Präexistenz reden wollte, er Leib und Seele müsste verwechselt haben, so bleibt auch hier nur übrig anzunehmen, dass in dichterischer Sprachweise die geheimnissvolle Entstehung des jungen Menschenlebens mit diesem dunkeln Ausdrucke bezeichnet werden soll.

Auch der prophetischen Zeit erscheint der ganze Mensch mit Leib und Seele als ein Geschöpf Gottes. Wenn die Seele, in ihrem unersetzlichen und unermesslichen Werthe als Lebensträgerin, des Menschen „Herrlichkeit", seine „Einzige" genannt wird[6]) so soll sie damit so wenig wie im Mosaismus als etwas aus dem Bereiche der Schöpfung Heraustretendes, als etwas von dem Leben andrer Erdenwesen schon an sich Verschiedenes be-

[1]) Z. B. X, 8 ff. [2]) Cf. sirach XL, 1. [3]) ψ LXIII, 10. [4]) sap. sal. VIII, 19 f. (tu Marcellus eris, Vergil Aeneïs V, v. 713.) [5]) v. 13. [6]) ψ XXII, 21. XXXV, 17. LVII, 9. CVIII, 2.

zeichnet werden. Ueberall finden sich Stellen genug, in welchen der Mensch, der Weibgeborne, der aus Thon gebildete, den Gott des Allmächtigen Odem gebildet und belebt hat, als ein schwaches Erdenwesen der geistigen göttlichen Persönlichkeit gegenübergestellt wird. Er als Fleisch,[1]) als Sterblicher ist nicht zu messen mit dem Maassstabe göttlichen Seins. Gott gedenkt, dass der Mensch Fleisch ist, ein Hauch, der nicht wiederkehrt.[2]) Die Menschenkinder „die zur Gruft hinabsteigen“, sind der Gegensatz zu Gottes ewigem, vollkommnem Sein.[3]) Gegen Gott auftreten, mit ihm rechten kann der Mensch als solcher nicht; wär' er selbst unschuldig, er könnte sich nicht verantworten.[4]) Aber er kann nicht unschuldig sein; eitel, trügerisch, schwach und fehlerhaft ist das Menschenkind an sich.[5]) Drum verflucht der Mann, der sich auf Menschen verlässt, Fleisch zu seinem Arme macht; und thöricht der Mensch, der sich fürchtet vor dem Menschen, der doch stirbt, vor dem Menschensohn, der wie Gras dahingegeben wird.[6]) Vergänglich, hinfällig ist dieses Geschlecht; nähme Gott seinen Hauch zu sich, so würden alle Menschen zu Staub.[7]) „So lasset doch vom Menschen ab, in dessen Nase flücht'ger Hauch; denn wofür ist zu achten der?“[8])

2. Die Idee des Menschen.

Doch weiss die prophetische Zeit ebenso wohl wie die frühere, dass der Mensch als persönliches Wesen völlig einzigartig über alle Erdenbewohner erhoben ist. Auf ihn hin ist es ja in besonderem Sinne geschehen, dass Gott das Füllhorn seiner Güter über die Erde ausgeschüttet hat.[9]) Und der Mensch wird

[1]) ψ LVI, 5. 12. LXV, 3. LXXVIII, 39. cf. hiob IV, 19. XIV, 1 ff. XXXIII, 6. jes. XXXI, 3. 8. B. J. LVI, 2. [2]) אֱנוֹשׁ besonders oft im Gegensatze zu Gott ψ IX, 21. X, 18. LVI, 2. B. J. LI, 12. „Nicht zu messen mit göttlichem Maassstab“: hiob VII, 7. 12. 16. 18. ψ LXXVIII, 39. LXXXIX, 48. CXLIV, 3. [3]) בְּנֵי־אָדָם ezech. XXVIII, 2—7. XXXI, 14. Auch die bei Ezechiel gewöhnliche Anrede des Propheten בֶּן־אָדָם hat diesen Sinn II, 1. 36. III, 1. 3. 4. 10. 17. IV, 1. VI, 2. VII, 2. VIII, 5 etc.

[4]) hiob IX, 2. 11 ff. 19 ff. 29 ff. jerj. XII, 1. [5]) hos. XI, 8. hiob XIII, 25. 28. XIV, 1. 4. XV, 16. XXV, 4. ψ XXXIX, 6. 7. 12. LXII, 10.

[6]) jerj. XVII, 5. B. J. LI, 12. [7]) ψ CIV, 29. hiob XXXIV, 14 f.

[8]) jes. II, 22 (die Nebenbedeutung „flüchtig“ in dem נְשָׁמָה ergiebt sich durch den Zusammenhang). [9]) ψ CIV, 15 ff.

von allen biblischen Schriftstellern dieser Periode als fähig angesehen, persönliche Gemeinschaft mit Gott zu haben, ein Leben zu leben, dessen Inhalt über Raum und Zeit hinausgeht. Der Geist Gottes, welcher überall *Geist des Lebens* ist, wird in ihm zum *Geist der Weisheit, des Verstandes, des Rathes, der Heldenstärke.* Eine einzige Prophetengestalt in dem Volke, das einen Bund mit Gott hat, das wie ein Sohn zu seinem Vater zu dem ewigen Gott steht, beweist mehr als alle Lehrsätze, dass der Mensch fähig gedacht wird, das Ewige, Göttliche aufzunehmen, abzubilden, Wohnung Gottes zu werden, ein ewiges Leben in dieser Zeit zu leben. Und alle Prophetenrede, alle Prophetenwirksamkeit beruht auf der Voraussetzung der *sittlichen* Fähigkeit des Menschen, — seiner Fähigkeit, einen übersinnlichen Maassstab zur Grundlage seiner Handlungen zu machen. Alle die Ziele endlich, zu welchen die prophetische Hoffnung dieses Menschengeschlecht bestimmt weiss, als Reich des lebendigen Gottes, setzen die Fähigkeit im Menschen voraus zur Seligkeit, Heiligkeit und Gottesgemeinschaft.

Auch durch diese Zeit geht der Gedanke, dass in der Anlage zu einem solchen göttlichen Leben dem Menschen auch die Anlage zu einem *ewigen* Leben gegeben ist. Doch ist sie nicht allein nicht stärker und lehrhafter ausgeprägt, als im Mosaismus, sondern eher noch mehr in das Gebiet bloss dichterischer Erhebung zurückgedrängt. Natürlich sehen wir hier von solchen Stellen ab, die den Leibestod *voraussetzend*, sich zu dem Gedanken einer seligen Fortdauer der Seele oder einer Auferstehung des Leibes durchringen. Ob es solche giebt, wird bei dem Todeszustande und bei der Hoffnung auf Auferstehung des Volkes und der Einzelnen zu fragen sein. Hier kommen nur die Stellen in Betracht, welche aus der Idee des Menschen sein ewiges, keinen Tod fürchtendes Leben herleiten. Ich verweise dabei auf das zu ψ XVI schon bei dem Mosaismus Bemerkte,[1]) — und füge nur hinzu, dass auch Elias wie einst Henoch als ein durch seine Gottesgemeinschaft dem gemeinsamen Loose des Sterbens Enthobener gedacht wird.[2]) Das Hochgefühl der Lebensgemeinschaft mit Gott hat wohl auch in dieser Zeit in Ein-

[1]) Bd. I. S. 363. [2]) 2 reg. II, 11 ff.

zelnen ein sichres Gefühl des Triumphes über den Tod hervorgerufen.

Von einem geschichtlichen Urstande vollkommner Reinheit und Heiligkeit ist nirgends die Rede. Die Prophetie hat es mit einem ganz andern „Stand der Unschuld" zu thun, aus welchem das Volk der Erfahrung gefallen ist. Wir würden uns natürlich gar nicht wundern können, auch auf Adam und seine Sünde Anspielungen in den Prophetenbüchern zu finden, wie ja derartige Anklänge an Abraham, Jaqob, Noach häufig sind. Und wenn die wenigen Stellen der Art, welche man anführen könnte, wirklich mit exegetischem Rechte auf Adam als geschichtliche Einzelpersönlichkeit gingen, — würden sie dennoch alle von einem Stand der Unschuld, von einem Einfluss der Sünde Adams auf die sittliche Entwicklung der Menschheit u. dgl. nicht das Geringste sagen; es würde eine einzelne interessante Thatsache aus der Volkserinnerung Israels angeführt sein wie jede andre. Aber selbst die Beziehung dieser Stellen auf Adam scheint mir unrichtig. Hiob XXXI, 33 heisst nicht: „wenn ich wie Adam meine Sünde verbarg", — denn das ist doch gewiss nicht das Besondere in dem von Adam Erzählten, — sondern „wenn ich nach Menschenweise meine Sünde verheimlichte".[1]) Hosea VI, 7 ist, wie aus IV, 4. V, 6 deutlich hervorgeht, zu übersetzen „sie sind wie Menschen, welche den Bund brechen, — also ganz unzuverlässige, lügnerische Menschen.[2]) B. Jesaja XLIII, 27 endlich ist der „erste Vater Israels welcher gesündigt hat" nach dem Zusammenhange nicht Adam, sondern da auf das Volk in seinem Unterschiede von den andern Völkern Rücksicht genommen wird, Jaqob-Israel, der eigentliche Ahnherr und das treue Vorbild des Volkes, welcher ja auch bei Hosea und Jeremjah als Ahnherr der Sünde des Volkes erscheint.[3]) Erst die Apokryphen gehen in schriftgelehrter Weise auf den Fall Adams zurück.[4])

[1]) Vgl. ψ XVII, 4 לִפְעֻלּוֹת אָדָם „nach Menschenthun". [2]) Sonst „sie übertreten, wie eines Menschen, meinen Bund". [3]) hos. XII, 4 ff. jerj. IX, 3. [4]) sap. sal. II, 23 f.

CAPITEL XLVI.

Das Böse nach der Lehre der prophetischen Zeit.

1. Das Böse ausserhalb der Menschheit.

Die mosaische Zeit bot keine bestimmte Vorstellung von einem persönlichen aussermenschlichen Wesen als Urheber des sittlich Bösen. Zwar zeigte die spätere Erzählung der Urgeschichte eine Verkörperung des animalischen Versuchungsprincips in der Schlange des Paradises. Aber ein persönliches Wesen war damit nicht gesetzt. Und die schädlich wirkenden Machtwesen sind theils einfache Boten des zürnenden und strafenden Gottes, theils ist die Vorstellung von ihnen wie die des Asaᶜsel wenig lehrhaft klar und nicht über das Gebiet des sinnlich Bösen hinausgreifend.

Etwas stärker tritt nun jedenfalls in dieser Zeit der Gedanke aussermenschlicher Gewalten hervor, welche dem Heile und dem Gottesreiche widerstreben. Die Götter der Heidenwelt, die Herren, erscheinen in einer Form, welche sich der Vorstellung von schädlichen, dem Heil und der Herrschaft Gottes entgegenstehenden Mächten annähert.[1]) Auch die schon früher berührte Stelle, welche von einem Gerichte über das Heer des Himmels redet,[2]) zeigt jedenfalls, dass die Schutzgötter der feindlichen Reiche selbst in einem solchen Widerspruch gegen Gott und doch als ihm nicht gleichmächtig aufgefasst werden. Doch liegt der Gegensatz dabei eigentlich noch nicht auf dem sittlichen Gebiete. Und ebensowenig von religiöser Bedeutung ist es, dass wir auch in den alttestamentlichen Büchern hier und da Spuren der Volksanschauung von Nachtgespenstern und Spukgestalten begegnen, welche aus dem Phantasiekreise der andern orientalischen Völker auch in den jüdischen eingedrungen waren.[3]) Ihre Erwähnung beweist nur, dass die Schriftsteller des Alten Testamentes dem Einflusse der Volkssprache und Volks-

[1]) שֵׁדִים deut. XXXII, 17. ψ CVI, 37. [2]) B. J. XXIV, 21 ff.
[3]) B. J. XIII, 21. XXXIV, 14. Auch die שְׂעִירִים lev. XVII, 7 kommen hier in Betracht. Die Zijjim und Ijjim dagegen sind wohl Wüstenthiere.

dichtung sich nicht ängstlich entzogen, — wie ja auch mythologische Bilder in dieser Zeit frei und ohne Anstoss von ihnen gebraucht werden.[1])

Zwei Stellen aber sind es vor Allem, welche in dieser Zeit für unsre Frage in Betracht kommen, — der Prolog zum Hiob und das dritte Capitel des Sacarjah. In ihnen wird eine einzelne aussermenschliche Persönlichkeit erwähnt, welche mit Versuchung und Uebel in engen Zusammenhang tritt, der Satan. In dem Namen, welcher in der hebräischen Literatur auch sonst vorkommt, ist jedenfalls der Gedanke der Feindseligkeit ausgedrückt;[2]) der Satan soll also wohl der Widersacher menschlichen Glückes und menschlicher Tugend sein. Wir haben die beiden erwähnten Stellen genauer darauf hin zu prüfen, welchen wirklichen Gewinn sie für die Frage nach einer aussermenschlichen persönlichen Gewalt des Bösen ergeben.

Der Satan und die Wirksamkeit, welche er dem Frommen gegenüber entfaltet, gehören wohl schon zu dem sagenhaften Stoffe, aus welchem das Kunstwerk des Buches Hiob entwickelt ist. Wenigstens spricht dafür, dass in dem eigentlich freithätig gedichteten Theile des Buches weiter keine Rücksicht mehr auf denselben genommen wird. Unter den Gottessöhnen, welche sich um den Königsthron des höchsten Gottes sammeln, also seine nächsten und bevorzugten Diener sind, erscheint auch der Satan. Er steht Gott Rede; er handelt nur auf seine Erlaubniss hin, erfährt desshalb auch keinen Tadel von Gott;[3]) — also er ist im Dienste Gottes, in Gottes Willen, seine Erhaltung und Vorsehung mit eingeschlossen. Er hat die Erde spähend nach menschlicher Sünde durchzogen; was er thut, das thut Gott durch ihn.[4]) Zunächst würde demzufolge in diesem Satan nichts Anderes liegen, als was auch sonst in den schadenden und tödtenden Engeln Gottes, in den Engeln aus der Ordnung der schädlichen, ausgedrückt ist. Auch Gottes unheilvolle, richtende und strafende Wirkungen werden von seinen Boten ausgeführt, welche

[1]) Z. B. hiob IX, 13. [2]) הַשָּׂטָן. Zu dem Worte vgl. vorz. num. XXII, 22. 32. „der Engel Gottes steht dem Bileam entgegen" לְשָׂטָן לוֹ oder 1 sam. XXIX, 4. 2 sam. XIX, 23. 1 reg. V, 18. XI, 14. 23. 25.
[3]) Cf. I, 6—12. II, 1—6. [4]) I, 12. 16. 20. II, 5. 7.

darum selbst nicht weniger gut sind, — am wenigsten ein gottwidriges Sündenprincip vertreten sollen.[1])

Doch ist offenbar nach der Absicht des Dichters der Satan nicht bloss ein solcher an sich sittlich gleichgültiger Vollstrecker des Gotteswillens, der nur auch Aufträge trauriger Art gehorsam erfüllte. Er steht mit seinem persönlichen Wunsche und Willen auf Seiten des Uebels, der Versuchung; er „verleitet" Gott, den Hiob ohne Ursache zu verderben; er beneidet und hasst den Menschen, welcher Gegenstand göttlicher Liebe und göttlichen Vertrauens ist; er wünscht den Glauben zu zerstören, das Band, welches den Frommen an Gott schliesst, versuchend zu zerreissen, dass derselbe Gott in das Angesicht segne; uneigennützige Frömmigkeit ist ihm ein Gegenstand des Spottes.[2]) Allerdings darf er dem Menschen nur desshalb versuchend nahen, weil auch Gott, als der Eifrige und Gerechte, der ungeprüften Frömmigkeit gegenüber Versuchung wollen muss, — wie ja auch im Paradise nach Gottes Willen die Schlange ist. Aber während nach Gottes Heilswillen die Versuchung eine Bewährung der Treue sein soll, ist sie nach des Satans Willen eine Vernichtung des Frommen, soll ihn zur Verzweiflung treiben.[3]) Also zweifellos wird des Satan persönliches Wesen und Wollen mit seiner schadenden und versuchenden Thätigkeit eng verbunden gedacht.

Vielfach ähnlich ist die Stelle bei Sacarjah. Im Nachtgesichte sieht der Prophet den Hohepriester, also den Vertreter der Versöhnung Israels mit Gott, im schmutzigen Gewande des Angeklagten vor Gott stehen, — und den Satan als Ankläger neben ihm.[4]) Gott weist die Anklage in heiligem Zorne zurück: „schelte Dich Gott Satan, ist nicht dieser ein aus dem Feuer geretteter Brand?" Wenn der Anklage Raum gegeben würde, so müsste ja Gottes neu erwachte Gnade, die eben wieder verwirklichte Heilsstellung Israels zu Schanden werden.

Also auch hier ist der Satan einer der Gottesdiener, — aber derjenige welcher der göttlichen Liebe und Gnade gegenüber die Heilgemeinschaft der Menschen mit Gott, — hier Israels in dem Hohepriester verwirklichtes Versöhnungsverhältniss, — zu

[1]) Vgl. z. B. hiob XXXIII, 22 „die Tödtenden", oder 2 reg. XIX, 25. ψ LXXVIII, 49 u. s. w. [2]) I, 9 ff. II, 3 ff. [3]) I, 12. II, 6. [4]) Vgl. die Redensart ψ CIX, 6 „der Satan stehe zu seiner Rechten".

nichte machen möchte. Er lehnt an den Widerspruch des göttlichen Wesens gegen menschliche Sünde, an die Schwäche, Sünde und Versuchbarkeit der Kreatur an. Er möchte dieselbe von der Gnade Gottes trennen, einem Gerichte Gottes hingeben, in welchem sie ohne Gnade vernichtet werden müsste.

In beiden Stellen also ist jedenfalls kein Gott entgegengesetztes, dualistisch ihm ebenbürtig gedachtes Wesen unter dem Satan verstanden. Ja eigentlich nicht einmal ein Wesen, welches gegen den Willen Gottes handelt, denselben zu bestreiten versucht. Der Satan ist einer der übermenschlichen Diener Gottes, in seinen Willen beschlossen, „nur ein eigenthümliches Bild aus der Engellehre jener Zeit.“ (Baumg.-Crus.) Am wenigsten ist an ein gefallenes, in Widerspruch mit ursprünglicher Gotteinheit gerathenes Wesen zu denken. Auch ist nicht zu vergessen, dass beide Stellen durchaus dichterisch gehalten sind und keine Lehre über einen Satan zu geben beabsichtigen. Es ist nicht so ganz unrichtig, wenn man an den Ankläger an asiatischen Königshöfen erinnert hat, — wie ja auch zwei Stellen aus Ezechiel von den „die Schuld in das Gedächtniss Rufenden“ reden.[1])

Jedenfalls aber zeigen diese Stellen, dass man die versuchende, schadende und tödtende Thätigkeit, wie sie innerhalb der göttlichen Regierung nöthig und im letzten Grunde gut ist, von Gott abzusondern, auf ein besonderes ihm dienendes Machtwesen zu übertragen liebte, welches derartig gedacht ward, dass es auch persönlich zu solchem Amte passend, es gern betreibend erschien. Ganz dasselbe Streben ist es, wenn dann später in der Chronik nicht mehr Gott selbst den David zürnend zu der Zählung des Volkes verleitet, sondern der Satan David dazu verführt.[2])

Was wir also in diesem Zeitraume in Betreff dieser Frage vorfinden, berechtigt uns zu folgendem Urtheile. Der grossartige Gedanke der vorigen Zeit von dem Principe der Versuchung und des Todes, welches an sich als rein animalisches gut, aber für den Menschen als geistig angelegtes Wesen Ursache der Sünde und des Todes ist, tritt hier nicht in gleicher Klarheit hervor.

[1]) מַזְכִּיר־עָוֺן ezech. XXI, 28. XXIX, 16. [2]) 1 chron. XXI, 1 ff. cf. 2 sam. XXIV, 1 ff.

Dagegen sind die heidnischen Götter zu Gott feindseligen Wesen weitergebildet. Und in dem Satan ist ein Engelwesen vorgestellt, welches freilich Gott gegenüber nicht böse, geschweige denn gefallen ist, sondern sein Diener, — wie ja auch sonst die Unheilvollstrecker ebensowohl Gottes Boten sind, als die Gutesbringenden, — in welchem aber die versuchende, strafende und tödtende Seite der göttlichen Weltregierung einseitig ausgeprägt erscheint, — und zwar so, dass dieselbe dem eigensten Wesen dieses Engels entspricht. Er ist Feind des Gottesreichs auf Erden, der Versöhnung. Er möchte das Band zwischen Gott und Menschen durch Versuchung oder durch Anklage lösen. Berechtigt in dem Gegensatze der sündigen Kreatur gegen Gott und in Gottes Widerspruch gegen das Böse, hat er die Grenze seines Rechtes in der göttlichen Gnade, welche auch über die Sünde hinaus die Liebe zu dem Geschöpfe festhält. Das völlige Aufhören seines Rechtes würde die Vollbringung einer vollkommenen Versöhnung der Menschen mit Gott sein. Seine volle Feindschaft würde gegen den sein, in welchem diese sündige Menschheit bleibende Gemeinschaft mit Gott gewänne. — So ist in diesem Gottesdiener, dem Satan, ein Theil von dem wieder zum Ausdruck, wenn auch zum beschränkteren Ausdruck gekommen, was in der Schlange des Paradises verkörpert war. Auch hier ist ein an sich Gutes, mit Gottes Willen Geeintes, welches aber dem Menschen Veranlassung der Versuchung, des Gerichtes und des Todes ist, — etwas was als eine Seite im göttlichen Rathschluss befasst gut ist, — aber allein aufgefasst, sich selbst wollend und wissend ein Widerspruch gegen das innerste Geheimniss göttlicher Liebe wird. Von Allem dem aber, worauf die kirchliche Lehre vom Satan Gewicht legt, ist im Alten Testamente keine Spur oder Andeutung zu finden.

2. Die Sünde Israels.

A. Ihr Ursprung und ihre Allgemeinheit

Die prophetische Zeit hat keine Veranlassung, von dem Eindringen der Sünde in die Gesammtmenschheit zu reden. Die menschliche Sünde liegt als Erfahrung überall vor. Es ist ein andrer Zustand der Unschuld, der hier in Frage kommt, die Ge-

rechtigkeit des idealen Israels nach seiner im Bunde dargestellten Idee. Und ebenso ist es ein andrer Sündenfall, nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams,[1] — die Abweichung des Israel der Erfahrung von dieser seiner idealen Gerechtigkeit. Die Sündenlehre dieser Zeit ist vorwiegend Sündenlehre Israels. Erst im Anschluss an dieselbe wird zu zeigen sein, wie Israels Sünde nur Ausdruck und Folge der allgemein menschlichen Sündigkeit ist.

Auch Israels Sünde ist eine allgemeine; das ganze Volk mangelt der Gerechtigkeit. Natürlich kann es dieser Zeit nicht in den Sinn kommen, einem Israeliten, welcher sich nicht für sündig halten will, zu beweisen dass er es doch sei, — so wenig etwa der Mosaismus dem Menschen beweisen wollte, dass er der Gnade Gottes bedürfe. Nicht bewiesen, sondern behauptet wird das; für die, welche es leugnen würden, redet eine sittliche Religion überhaupt nicht. Auch in den besten Zeiten setzen die Propheten einen allgemeinen Fall, eine allgemeine Abweichung von der Idee Israels voraus.[2] Vor Allem natürlich in den Zeiten der Entartung. Da wird Israels Ehebruch, sein Mangel an Liebe und Treue, seine sittliche Verwilderung mit den düstersten Farben geschildert.[3] Da klagen die Frommen in ihren Liedern, dass alle Menschen Lügner seien, kein Gerechter, auch nicht einer, dass Trug, Ueberlistung, Neid und Bosheit Alles rings umher erfüllen.[4]

Natürlich ist die Sünde Israels nach Zeit und Maass nicht gleichförmig, sowenig wie die Sünde der Menschheit nach der Auffassung des Mosaismus. Gab es dort selbst im Heidenthum verhältnissmässige Reinheit, so giebt es hier um so mehr Ausnahmen von der herrschenden Richtung des Abfalls. Von der Idee Israels in ihrer vollen Reinheit freilich sind Alle abgewichen; — aber es giebt zu allen Zeiten Gerechte, welche

[1]) rom. V, 14. [2]) So Joël II, 12., der exilische Jesajah XLVI, 8. 12. XLVIII, 1—8. L, 1. LVIII, 2 ff. LIX, 2 ff. LXIV, 5; so Haggaï II, 12 f. Sačarjah V. [3]) Bei Hosea I—III. IV, 12 ff. VI, 10. VIII, 9. IX, 1. XII, 12 f. XIII, 1 ff., bei Micha z. B.: I, 7., bei Jesajah I, 1 ff. 21. II, 6 ff. III, 9. XVII, 10. XXII, 8 ff., bei Jeremjah z. B. II, 7 ff. 20. 23. III, 1 ff. 9 ff. 20. 26 ff. V, 1. VI, 10 ff. VII, 20 ff. VIII, 12 f. XI, 9 f. XIII, 27. XVIII, 13., bei Ezechiel z. B. III, 7. XII, 2. V, 5 f. XXIII, 1 ff. 46 ff. XVI. XX, 13 ff. [4]) Z. B. ψ XIV, 3. XXVII, 12. XII, 2 ff. XXXV, 5. 7. 11 f. 20. XXXVI, 2 ff. LIII, 2—4. XLI, 7—10. LXXIII, 6—10. CIX, 1—5. CXVI, 11. CXL, 2. CXLIII, 2.

mit dieser Idee sich im innersten Wesen dennoch geeint wissen, — wie das später zu schildern ist. Aber Israel als Volk ist der unfruchtbare Weinberg, der Fruchtbaum an dem keine Traube, keine Frühfeige zu finden ist: „kein Frommer und kein Redlicher; der Beste von ihnen ist ein Dorngestrüpp", der Redliche unter ihnen „aus der Dornhecke"; „sie übertraten das Gesetz, überschritten die Bestimmung, brachen den ewigen Bund".[1] Die Gerechten, welche über diese Gräuel seufzen,[2] müssen es mit tiefem Schmerze bekennen, dass alle Gnade Gottes, wie alle Zucht Nichts ausgerichtet hat;[3] — sie entrollen uns die dunkle Sündengeschichte des Volkes;[4] sie wissen, wie das Volk allem Thun Gottes gegenüber nur immer hartnäckiger und selbstwilliger sich gegen Gott aufgelehnt hat.[5] Gott sollten sie im Herzen tragen; aber nicht einmal Priester und Propheten wissen von ihm oder fragen nach ihm. Sie verachten sein Gebot, haben keine Lust zu hören; Augen und Ohren sind verklebt; sie sprechen zu Gott „bleibe für Dich"; sie betrüben seinen heiligen, den Gottesmännern verliehenen Geist. Sie murren, dass die Bekehrung zu Gott Nichts helfe; sie glauben nicht, dass Gott Gutes oder Böses thut, wollen sich nicht wenden, sind ein lügnerisches Geschlecht.[6] So sagt Jesaja: es kennt der Ochs seinen Besitzer, der Esel seines Herrn Krippe, — Israel erkennt nicht, mein Volk versteht nicht.[7] Und auch der exilische Prophet, welcher Gnade verkündigt, weiss doch sehr wohl, dass das Volk keine Vergebung der Sünde verdient, dass es Gott nur zum Zorn gereizt hat.[8])

Die eigentliche Wurzel dieses Sündenfalls des Volkes sehen die Propheten in der Sättigung, in der Selbstbefriedigung des Volkes durch die errungenen Güter; diese macht es stolz und hochmüthig.[9] Und wenn das Volk satt wird, so vergisst es

[1]) jes. V, 1 ff. mich. VII, 1 ff. (B. J. XXIV, 5.) [2]) Z. B. ezech. IX, 4 ff. [3]) hos. IV, 7. X, 1. cf. jes. I, 5. V, 1—8. IX, 8 f. 12. amos IV, 5. 8 ff. jerj. XLIV, 10. lev. XXVI, 18 ff. (mal. I, 6 ff.) etc. [4]) Z. B. deut. IX, 15 ff. 22 ff. hos. IX, 10 ff. X, 1 ff. 9 ff. XI, 2 ff. sač. I, 4 ff. VII, 11 ff. 2 reg. XVII, 6—23. [5]) Z. B. jes. I, 2. III, 9. XXII, 12 ff. jerj. XVII, 23. XIX, 15. XLIV, 5. XLVI, 17. amos V, 10. ezech. II, 4 ff. III, 7. VII, 13. XII, 2. 3. 9. 25. u. oft. [6]) Z. B. amos II, 4. jes. VI, 10. XXX, 9 deut. XIII, 7—19. XVII, 1—6. jerj. II, 8. VIII, 4 ff. zeph. I, 12. ezech. III, 7. XII, 2. B. J. XLII, 19. LXV, 1. [7]) jes. I, 3. [8]) B. J. XLII, 24. XLIII, 23. 26. LXV, 1 ff. [9]) hos. XIII, 6. deut. VIII, 11. 14. XXXI, 20. XXXII, 15 f. (prov. XXX, 9.)

des Gebers; also Unglauben entsteht, Unglauben gegen Gott und seine Boten.[1] Das ist die Wurzel aller Sünde. Aus ihr stammen dann mit gleicher Nothwendigkeit Trotz, Verhärtung des Nackens, — Hingabe an Genuss und Wollust, — Menschenfurcht, Verletzung der äussern Gottesordnung, kurz alle die einzelnen Sünden des Volkes. Daneben weiss die Spruchweisheit von der Trägheit, als einer Grundquelle der Sünde, also davon, dass die animalische Schwere der Natur die Sündenentfaltung nach sich zieht.[2] Doch das gehört eher in die spätere Betrachtung der allgemeinen menschlichen Sünde.

B. Entfaltung und Erscheinung der Sünde in Israel.

Diese Zeit bietet eine Tiefe und Grossartigkeit der Sündenlehre, wie sie nur übertroffen werden konnte, als das vollendete Menschenleben persönlich offenbart ward, also im Christenthum. Die Prophetie leuchtet in die Nacht der Sünde, „in die dunkeln Pfade"[3] mit der Fackel des göttlichen Geistes und erhellt sie bis in ihre untersten Tiefen. Und die Selbstprüfung der Psalmensänger im Geiste Gottes dringt bis in Herz und Nieren und enthüllt das verschlungene Gewebe der menschlichen Bosheit bis in seine verborgensten Zusammenhänge; die christliche Busspredigt kann unmittelbar an diese Sündenlehre anschliessen.

Die Sünde Israels entfaltet sich dem gesammten Inhalte des göttlichen Willens gegenüber, wie ihn diese Zeit tiefer, einheitlicher und grossartiger auffasst, als die frühere. Ungehorsam, Gesetzwidrigkeit das ist ihr Charakter. „Zaubersünde ist Widerspenstigkeit, Götze und Götzenbild Ungehorsam" das gilt in dieser Zeit noch mehr als in der früheren.[4] Die Sünde in ihrer stärksten, grundumstürzenden Gestalt ist Abfall von Gott, Verehren falscher Götter. Das ist Ehebruch, Bundesbruch.[5] Dem zunächst schliesst sich an die wissentliche

[1]) amos VI, 3. IX, 10. jerj. XLIII, 2 ff. cf. II, 19. 30. V, 3. VII, 28. XVII, 23. XXXII, 33. XXV, 8 ff. XV, 6. XXIX, 13 ff. amos V, 10. 1 sam. XII, 13. 15. B. J. L, 2. [2]) prov. VI, 6 ff. XVIII, 9. XX, 13. XXIV, 33. XXVI, 13 ff. (XXIII, 30 f. hiob XX, 12.) [3]) prov. II, 13. IV, 8. 19.

[4]) 1 sam. XV, 23. cf. hos. XIII, 10. jes. XXX, 9. ezech. II, 5. 7. 8. III, 9. 26 f. XII, 2. 3. 9. 25. XXIV, 3. XLIV, 6. deut. XXXI, 27. etc.

[5]) Z. B. hos. I—III. IV, 12. V, 3 ff. VIII, 4 ff. IX, 1. 10. XIII, 1 ff. jes. I, 29. II, 6 ff. 18 ff. VIII, 19. jerj. I, 16. II, 5 ff. VII, 11. 18. V. 11. 19. IV, 17. VIII, 1 ff. 19 ff. ezech. VI, 9. VII, 29. VIII, 3 ff. XVI. XXIII, 3 ff.

Entfremdung von den Ordnungen, in welchen Israels Gott verehrt sein will, — also die unreine, selbstsüchtige und ungehorsame Art, dem wahren Gott zu dienen, welche dabei noch sogar meint, ganz in den Bahnen der Gerechtigkeit zu wandeln.[1]) Das Aeusserliche des heiligen Lebens in Israel wäre ja an sich noch am leichtesten herzustellen. Aber selbst darin hat Israel seinen fleischlichen Sinn nicht zu beugen vermocht. Während das Volk als Gottes Volk heilig sein sollte in seinem ganzen Volksleben, des Gottes würdig, welchem es geweiht ist, hat es in Unordnung, Willkühr und Befleckung sich und das heilige Land Gottes verunehrt. „Mein Land haben sie entweiht, mein Erbe zum Gräuel gemacht.“ [2])

Aber die innerste Bedeutung des Gotteswillens für Israel ist nicht die äussere Lebensform, sondern die richtige Gesinnung der Güte und Rechtschaffenheit, wie sie sich dann zu äussern hat in dem Verhalten gegen den Bruder. Dieser gegenüber also entfaltet sich erst wahrhaft das Wesen der Sünde in Israel. Aus dem Unglauben folgt der Kleinmuth gegenüber menschlicher Macht[3]) und das Vertrauen auf Menschenhülfe,[4]) — folgt ebenso sicher die Selbstgerechtigkeit gegenüber dem göttlichen Worte, — das „Weise sein in den eignen Augen“.[5]) Daneben treten Lüge und Heuchelei gegen Gott hervor; das Volk naht mit den Lippen, während das Herz fern ist; sie meinen durch äussern Scheindienst Gott betrügen zu können, während doch alles Opfer nur durch Glauben und Liebe Werth gewinnt; ihre Religion ist angelerntes Menschengebot.[6]) Gegen den Nächsten zeigt sich Treulosigkeit aller Art; jede Zunge redet Thorheit und Hinterlist; sie brechen die feierlichsten Gelübde. Falsch sind sie im Richten; falsch im Weissagen; falsch im Verkehr.[7])

amos III, 14. V, 26. B. J. LV, 2. LXV, 2 ff. LVII, 5—10. zeph. I, 5. sač. X, 2. etc. [1]) Z. B. hos. VIII, 1. 12 ff. XI, 7. am. IV. 4. zeph. I, 8. hagg. I, 2. 4. ezech. V, 6. (mal. I, 7. 11. 14.) 1 reg. XV, 25. 33. XVI, 19. 26. 2 reg. X, 29. 31. XII, 4. XIII, 1. 11. XIV, 24 etc. [2]) jerj. II, 7. cf. XVI, 18. am. II, 4. mich. II, 10. ezech. XXXVI, 17. B. J. LXV, 3. 4. 11. [3]) Z. B. jes. VII, 2. VIII, 12. ψ IV, 7. [4]) hos. VII, 11. XII, 2. V, 13. VIII, 9. XIII, 4. jes. XXII, 8 ff. XXIX, 15. XXX, 1 ff. XXXI, 1 ff. jerj. II, 18. 36. [5]) jes. V, 21. jerj. VIII, 8. cf. hos. V, 5. VII, 10. am. VI, 13. jes. I, 11 ff. XXVIII, 1. jerj. II, 35. XIII, 17. XVIII, 18. ezech. XVI, 49. [6]) jes. XXIX, 13. XXX, 9. cf. I, 13 ff. hos. V, 6. jerj. VII, 10 f. XI, 15 ff. amos V, 22. B. J. XLVIII, 1. LVIII, 3 ff. [7]) jes. VI, 5. IX, 16. jerj. XXXII, 8—11. hos. IV, 2. mich. VII, 5. B. J. LVII, 4. LIX, 3. 8. 13.

Statt der Güte zeigen sich Habsucht, Bedrückung und Wucher in den abschreckendsten Formen; fern sind sie von Gerechtigkeit, falschen Herzens, ohne Pietät, ohne Mitleid; sie achten nicht auf der Frommen Tod, spotten über sie.[1]) Und mit der Abkehr von dem Dienste des geistigen Gottes dringen Sinnlichkeit und Unzucht in groben und feinen Formen in das Volk ein. Das was Sodoms Sünde war, Hoffahrt und Sicherheit und Alles vollauf, das bringt auch in Israel seine Wirkung hervor. Hurerei, Wein und Most nimmt die Einsicht weg. Das Volk ist ein profanes Volk, unbeschnittenen Herzens, eine Tochter Kanaans, eine schlimmere Schwester Sodoms und Gomorrha's.[2])

So steht vor dem Auge der Propheten dieser Zeit ein sehr dunkles Bild von dem Volke. Der Geist Gottes, welcher im Bunde zum Ausdrucke gelangen sollte, ist in Unglauben und Untreue aufgegeben. Und weil alle die mannigfaltigen Aeusserungen der Sinnlichkeit und Selbstsucht im letzten Grunde ihre Einheit haben in dem Gegensatze gegen Gottes Willen, sein Gesetz, also gegen Gott selbst, so ist das gesammte Sündigen Israels zuletzt ein „Sündigen gegen Gott allein".[3]) So erscheint trotz aller der einzelnen Ausnahmen von Gerechten, welche im Volke sind, das Volk selbst doch einem Jesajah als „Volk von Gomorrha".[4]) So heisst es „Same des Ehebrechers und der Buhlerinn".[5]) Und in der eigentlichen Höhezeit der Sünde muss ihm der Prophet von Gott aus verkünden „wenn selbst drei Männer in Israel wären wie Noach, Daniel, Hiob, so könnten sie ihm keine Gnade mehr verschaffen";[6]) — also das Gesammtvolk ist so sehr

cf. jerj. V, 1 f. 12. 26 ff. IX, 2-4. 7. VI, 13. hos. XII, 9. am. VIII, 5 ff. mich. VI, 10 f. III, 11. VII, 3. jes. V, 23. B. J. LIX, 4. 7 f. ezech. XXII, 11. 13. 29. cf. ψ XII, 1-5. XXVIII, 3. LII, 4. LXII, 5. LXIV, 7. CXIX, 1—7. CXX, 2 f. [1]) ezech. VII, 23. XXII, 3. 4. 11. 13. 17. XXIII, 37. XXIV, 6. 9. hos. IV, 1. 4. VI, 8. am. II, 7 ff. IV, 1. V, 7. 11. VI, 12. III, 9. jerj. II, 30. 34. V, 27 f. VI, 6 f. XXI, 4. XII, 13. ψ V., 7. cf. zeph. I, 5. III, 2. 11. jes. I, 21. 23. II, 11. 17. V, 7 f. X, 1 ff. mich. VI, 12. etc. (B. J. XLVI, 12. ezech. II, 4. III, 7.) (jes. XXII, 7. thren. IV, 16. hiob XXII, 7. XXIV, 21. XXXI, 16 ff.) (B. J. LVII, 3 f.)

[2]) amos IV, 1. VI, 4 ff. VIII, 4. hos. IV, 11 ff. VII, 5. jes. III, 16 ff. V, 11 ff. XXXII, 9. jerj. V, 7. VI, 7. hiob XXIV, 15. XXXI, 9 ff. ezech. XVI. 49. XXII, 10. XXXIII, 37. cf. jes. X, 6. jerj. IX, 25. ezech. XVI, 3. 45 f. 56. [3]) ψ LI, 6. cf. jerj. VIII, 14. XIV, 7. 20. XVI, 10. B. J. XLII, 24. [4]) jes. I, 24. (cf. hos. XII, 8. XI, 8. IV, 1. mich. VII, 1 ff. deut. XXXII, 32. thren. IV, 6.) [5]) B. J. LVII, 3. jerj IX, 1. [6]) ezech. XIV, 14 ff. jerj. XV, 1. (VI, 29. VII, 16. X, 14. XIV, 11)

ein Sündenvolk, dass auch die in ihm etwa noch vorhandene Gerechtigkeit das Strafgericht nicht mehr wenden kann. Und das Schlimmste ist, dass auch die, welche Gott kennen sollten, die Lehrer und die Vornehmen, ihn verlassen haben.[1]

C. Stufen und Höhepunkt der Sünde Israels.

Diese Gesammterscheinung israelitischer Sünde nun wird in ihrer Mannigfaltigkeit doch als eine in sich zusammenhängende aufgefasst, die sich von verhältnissmässig geringen Anfängen zu höchster Selbstgewissheit steigert, die von den unschuldigsten Gestalten, wo die Sünde noch ein freundliches Antlitz zeigt, sich entfaltet bis zu dem Höhepunkt, wo sie ihr gottwidriges, teuflisches Wesen ganz unverhüllt darbietet. Die Schriften dieser Zeit wissen auch von sündigen Regungen des Herzens, wie sie bei guter und frommer Gesinnung noch sich finden,[2] — wissen von Jugendsünden, welche der menschlichen Schwäche zur Last fallen, denn „gestohlne Wasser sind süss";[3] sie wissen von einer Stufe mehr unverschuldeten Unverstandes, wo Gott noch entschuldigen kann: „sie sind unverständig, kennen nicht Recht".[4] Es giebt einen Sündenzustand, wo man die Sünde noch als eine Last, als ein Elend empfindet, von welchem Heilung und Rettung gesucht wird.[5]

Aber da ist die Sünde noch nicht zu ihrem wahren Wesen durchgedrungen. Aus dem mehr natürlich-sinnlichen Zustande strebt sie zu einem Zustande des Selbstbewusstseins; sie erfasst den Willen, bis er nicht mehr gegen sie kämpft; sie durchtränkt das innerste Wesen des Ich mit ihrem Gift. Sie macht die Sünder zu solchen die gewohnheitsmässig das Böse thun, die dem Bösen ihre handelnde Persönlichkeit völlig als Werkzeug darbieten,[6] zu Gottesfeinden.[7]

Diese höchste Stufe der Sünde wird in dieser Zeit auf das mannigfaltigste nach allen ihren Beziehungen geschildert. Gott

[1]) jerj. II, 8. 26. V, 5. X, 21. mich. III, 1. 9. zeph. III, 3 f. ezech. XXII, 29. XXXIV, 1—11. hos. VII, 3 ff. [2]) Z. B. ψ LXXIII, 2. prov. IV, 23 ff. [3]) hiob XIII, 26. (ψ XXV, 7. XIX, 12. prov. IX, 13.) [4]) ψ XIX, 13. XC, 8. cf. jerj. V, 4. (hos. IV, 14.) [5]) Z. B. ψ LI, 5. prov. IX, 4. [6]) פֹּעֲלֵי־אָוֶן ψ VI, 9. XIV, 4. (XXXVII, 1. 7.) [7]) ψ XXXVII, 20. deut. V, 9.

gegenüber ist es der beharrliche Spott des Unglaubens, der „Gottvergessnen“.[1]) Da heisst es „Gott lasse doch eilen, beschleunige doch sein Thun, dass wir es sehen, es erfahren“; so wird in ungläubigem Spotte das göttliche Strafgericht heraufbeschworen.[2]) Da heisst es „es ist kein Gott“ „lasst Gott vor uns in Ruhe“ „Gott thut weder Gutes noch Böses“ „er sieht uns nicht, hat das Land verlassen“.[3]) Da flucht man gegen Gott,[4]) — und in frechem sichern Treiben lebt man ganz, als ob Gott und seine Ordnungen nur leere Träume wären.[5]) Das ist die eigentliche Stufe der Empörung,[6]) und Gott wird grade an Israel als seinem Erbtheile dergleichen nur um so mehr heimsuchen.[7]) Die höchste Stufe dieses Unglaubens ist der Leichtsinn der Verzweiflung, wo man spricht „lasst uns essen und trinken, — morgen sind wir todt“; solche Sünde kann nicht vergeben werden.[8]) Dem entspricht das finstre Murren gegen Gott als die Quelle des Lebens, gegen dieses Leben selbst, welches aus seinen Ordnungen stammt.[9])

Diese höchste Stufe der Sünde zeigt sich ferner in der Schamlosigkeit, mit welcher man gar kein Hehl aus der Sünde macht. Der Thor, der Spötter verachtet Zucht, wird durch Rüge nur schlimmer,[10]) kennt nicht Scham.[11]) Es zeugt gegen das Volk die Frechheit seines Antlitzes, wenn es wie Sodom seine Sünde unverhohlen ausspricht.[12]) — Sie zeigt sich in der frechen Willkühr gegen den Nächsten, wo man Alles für erlaubt hält, was man zu thun die Macht hat.[13]) — Am grauenvollsten aber enthüllt sich das Wesen der Sünde, wenn der Mensch am Bösen als solchem Freude, gegen das Gute als solches einen Widerwillen hat.[14]) Da nennt

[1]) ψ X, 11. jerj. IX, 5. [2]) jes. V, 18. 19. 24. cf. III, 9. V, 12. VIII, 6. jerj. XVII, 15. [3]) hos. V, 4. VII, 2. jes. XXX, 10. hiob XXI, 14 f. XXII, 17. XXXIV, 7 ff. ezech. VIII, 12. IX, 9. B. J. LXV, 5. LXVI, 5. ψ XCIV, 7. zeph. I, 12. [4]) jes. VIII, 21. [5]) ψ X, 4. 11. XIV, 1. LIII, 2. LXXIII, 11. [6]) ezech. II, 3. 5. 7. 8. III, 9. 26. 27. XII, 2. 3. 9. 25. B. J. LXIII, 10. [7]) amos III, 2. [8]) jes. XXII, 12—14. jerj. VI, 10. [9]) B. J. XLV, 10 (der Nachdruck liegt in der Stelle auf dem unfrommen Murren gegen die heiligen Ordnungen Gottes, welche der natürliche Sinn dankbar verehren muss). [10]) prov. I, 7. IX, 7 ff. [11]) zeph. III, 5. [12]) jes. III, 9. cf. hos. V, 5. jerj. III, 3. VI, 15. VIII, 12. [13]) mich. II, 1 (für die Bedeutung von יֵשׁ לְאֵל־יָדָם „in der Macht ihrer Hand sein“ cf. I. 288. N. 3). [14]) mich. III, 2. 9. ψ LII, 5.

man dann sauer süss und Finsterniss Licht.[1]) Da heisst, wer das Böse meidet, vogelfrei.[2]) Da hasst man das Licht[3]) und die Wahrheit, — freut sich über das Unheil des Nächsten;[4]) — ja man hat nicht einmal mehr, wie doch selbst das unvernünftige Thier, den natürlichen Trieb nach dem eignen Nutzen und Wohl; man sucht das Unglück.[5])

Diese Stufe, wo man sich am Bösesthun freut, nicht ruhen kann ohne es zu thun, wo man weise ist zum Bösesthun,[6]) ist natürlich eine Stufe rettungsloser Verlorenheit. Wo man den heiligen Gottesgeist betrübt,[7]) Gott den Abschied gegeben hat,[8]) da ist Unempfindlichkeit für alle Wirkungen des Heils. Da heisst es: „wie der Mohr seine Haut, wie der Pardel seine Flecke nicht wandeln kann, so kann dies Volk nicht Gutes thun, weil es gewohnt ist, Böses zu thun“.[9])

D. Mannigfaltigkeit und Namen der Sünde.

Es ist von Interesse, zu beobachten, wie diese Betonung der Sünde Israels und die tiefe und feinsinnige Betrachtung derselben sich im Sprachgebrauche ausgedrückt haben. Wir werden finden, dass auch der vorigen Periode gegenüber eine viel grössere Mannigfaltigkeit des Ausdrucks sich findet und die Kraft wie die Feinheit der Sündenauffassung in der prophetischen Zeit erweist. Wir übergehen hier natürlich die gewöhnlichen Ausdrücke für Sünde, wie sie schon in der vorigen Zeit genügend dargelegt sind, und halten uns vorwiegend an die Ausdrücke, welche einzelne Seiten der Sünde besonders treffend bezeichnen.

Die Sünde als Schwachheitssünde ist „verborgene“ „unvorhergesehene“ „verhüllte“ „Jugendsünde“.[10]) Sie umfasst die aus der menschlichen Schwäche von selbst sich ergebenden Fehler.

Ungemein mannigfach entfaltet sich der Begriff der Sünde der göttlichen Weisheit gegenüber. Die unterste Stufe des

[1]) jes. V, 20. (amos VI, 12. cf. matth. XII, 31.) [2]) B. J. LIX, 15. cf. prov. XXIX, 27. [3]) hiob XXIV, 13. [4]) ψ XXXV, 11 ff. XLI, 6 ff. [5]) jes. I, 2 f. jerj. VIII, 4 ff. [6]) prov. II, 14. IV, 16. jerj. IV, 22. cf. jes. XXIX, 20. [7]) B. J. LXIII, 10. LXV, 3. [8]) Die eigenthümliche Redensart hiob I, 11. II, 5. 9. (XII, 6.) [9]) jerj. XIII, 23. cf. IV, 22. VII, 25. IX, 2. 4. [10]) שְׁגִיאָה ψ XIX, 13. נִסְתָּרוֹת, עֲלֻמִים ψ XIX, 13. XC, 8. cf. חַטֹּאות נְעוּרִים ψ XXV, 7. hiob XIII, 26.

Gegensatzes ist die Einfalt,[1]) wie sie an sich noch keinen Widerspruch gegen Gott in sich zu tragen braucht, freilich auch sich zu einem solchen verdichten kann. Daneben die auf fleischliches Selbstvertrauen sich gründende Thorheit, die in vielen Fällen noch zu bekehren ist,[2]) — der Mangel an Einsicht,[3]) die Hohlköpfigkeit.[4]) Schon stärker sind die eigentliche Thorheit,[5]) Narrheit,[6]) Albernheit,[7]) die einen religiösen Gegensatz gegen das ganze Gebiet der göttlichen Weisheit nicht mehr verhehlen. Am stärksten der Spott[8]) mit seinen lügnerischen Prahlereien,[9]) seinen Spottreden,[10]) — seiner Verschmitztheit,[11]) in welcher sich der natürliche Verstand zum Diener der Sünde entwürdigt.

Der Wahrheit gegenüber ist die Sünde Lüge,[12]) Unwahrheit,[13]) Falschheit und Nichtigkeit,[14]) Eitelkeit.[15]) Die Sünder sind verkehrt,[16]) verdreht;[17]) ihre Pläne sind voll Trug;[18]) Täuschung[19]) und Fluch[20]) sind ihr Sinnen; sie beugen krumme Pfade;[21]) sind doppelzüngige Zweifler.[22])

Der Güte gegenüber ist die Sünde Bedrückung,[23]) Ge-

[1]) פְּתָאִים . פֶּתֶה hiob V, 2. prov. I, 4. 22. VIII, 5. Im guten Sinne ψ XIX, 8. CXVI, 6. CXIX, 131. [2]) כֶּסֶל לָמוֹ ψ XLIX, 14. כְּסִיל prov. III, 36. VIII, 5. cf. XXIII, 9, XXVI, 1. 9. XXIX, 20. ψ XCII, 7. Der Grundbegriff ist der des „fleischig seins". Mit Umstellung der Radikale ergeben sich die Worte סכל etc. cf. I. 388. N. 12. [3]) חֲסַר־לֵב prov. VII, 7. IX, 4. XXIV, 30. [4]) נָבוּב hiob XI, 12. [5]) נְבָלָה fast immer im sittlichen Sinne z. B. deut. XXXII, 6. 21. hiob II, 10. XXX, 8. jes. XXXII, 5. ψ XIV, 1. XXXIX, 9. LIII, 2. Damit wechselt dann סִכְלוּת . סָכָל ab jerj. IV, 22. V, 21. qoh. X, 6. [6]) בַּעַר ψ XLIX, 11. LXXIII, 22. XCII, 7. XCIV, 8. [7]) אִוֶּלֶת אֱוִיל hiob V, 2. XVI, 11. prov. XIX, 3. XXVI, 11. ψ XXXVIII, 6. [8]) לַעַג hiob XI, 3. לָצוֹן לֵץ ψ I, 1. prov. I, 22. hos. VII, 5. jerj. VI, 10. VIII, 8. jes. XXVIII, 14. 22. XXIX, 20. [9]) בַּדִּים hiob XI, 3. [10]) הֲתֻלִים hiob XVII, 2. [11]) עָרוּם hiob XV, 5. prov. XXVII, 12 (natürlich schliesst das Wort an sich keinen üblen Sinn ein). [12]) כָּזָב hos. XII, 2. ψ V, 7. 10. [13]) כְּחָשִׁים hos. XII, 1. jes. XXX, 9. B. J. LVII, 11. LIX, 13. [14]) שָׁוְא hiob XI, 11. XXXI, 5. [15]) שֶׁקֶר B. J. LVII, 4. LIX, 3. 8. 13. mich. VI, 12. [16]) עִקֵּשׁ deut. XXXII, 5. [17]) פְּתַלְתֹּל deut. XXXII, 5. [18]) Die üble Bedeutung von מְזִמָּה jerj. LI, 11. ψ XXXVII, 7. [19]) רְמִיָּה ψ LII, 4. CXX, 2 f. מִרְמָה ψ V, 7. X, 7. hiob XXXI, 5. [20]) אָלָה in der üblen Bedeutung ψ X, 7. [21]) הִטָּה עֲקַלְקַלּוֹת ψ CXXV, 5. [22]) סֵעֵף ψ CXIX, 113. [23]) עֹשֶׁק jerj. VI, 6. B. J. LIX, 8. LXIV, 5. (כִּילַי jes. XXXII, 5. Geizig?)

waltthat,[1]) — der bürgerlichen Ordnung und Gerechtigkeit gegenüber Frevelthat,[2]) Schlechtigkeit,[3]) Nichtsnutzigkeit,[4]) Unheil, worauf die Frevler lauern, welches sie gewohnheitsmässig thun,[5]) — Rechtsschädigung,[6]) — kurz das Thun der Bösewichter,[7]) welches als solches auch Mühsal, Gegensatz zu wahrem Guten,[8]) Grauenhaftes[9]) sein muss.

Im Gegensatze gegen die Heiligkeit des Bundesvolks ist das sündige Israel unrein, profan;[10]) es verlässt Gott treulos, in frevelhafter Gesinnung,[11]) empört sich gegen ihn und seine Aussprüche,[12]) fällt von ihm ab,[13]) rebellirt,[14]) ist abtrünnig,[15]) verschmäht ihn,[16]) ist treulos.[17]) Und der göttlichen Zucht gegenüber sind die Frevler die mit hartem Nacken,[18]) die Hochmüthigen,[19]) die tollen Prahler,[20]) die Herzensharten,[21]) die „Gewaltigen“, die „Helden“,[22]) die Gott empören müssen.[23]) So entfaltet sich in unendlicher, — hier noch keineswegs erschöpfter, — Mannigfaltigkeit und Fülle das Bild der Sünde, wie sie überall dem sich offenbarenden Gott, seiner Weisheit und seinen Ordnungen zerstörend entgegentritt.

[1]) שֹׁד hab. I, 3. [2]) חָמָס hab. I, 3. B. J. LIX, 6. (cf. jes. V, 7 f. מִשְׂפָּח und צְעָקָה) [3]) עָוֶל . עַוְלָה , עַוָּל , מְעַוֵּל ezech. XXVIII, 18. XXXIII, 18. hiob VI, 30. XI, 14. XXVII, 7. ψ LXXI, 4. (חֹמֵץ)

[4]) בְּלִיַּעַל deut. XIII, 14. XV, 9. (ψ XLI, 9.) cf. I. 388. N. 1. [5]) אָוֶן (פָּעַל אָוֶן — שָׁקַד אָוֶן) jes. X, 1. XXIX, 10. hab. I, 3. ψ VI, 9. XIV, 4.

[6]) מָעַל lev. XXVI, 40. ezech. XIV, 13. XV, 8. cf. I. 387. N. 1. [7]) מְרֵעִים ψ XXXVII, 1. 9. XCIV, 16. (רְשָׁעִים) vgl. זֵדִים , זָדוֹן ψ LXXXVI, 14. CXIX, 21. 51. etc. jerj. XLIII, 2. L, 31. ezech. VII, 10. [8]) עָמָל jes. X, 1. hab. I, 3. [9]) שַׁעֲרוּרִיָּה hos. VI, 10. [10]) חָנֵף hiob VIII, 13. XIII, 16. XV, 34. XX, 5. XXVII, 8. XXXIV, 30. jes. XXXIII, 14. B. J. XXIV, 5.

[11]) בָּגַד בְּ (בֹּגְדֵי־אָוֶן ψ LIX, 6.) hos. V, 7. jerj. V, 11. IX, 1. prov. II, 22. [12]) מָרָה בְּ (מָרָה פִי־ה) 1 sam. XII, 13. 15.) ψ V, 11. hos. XIII, 14. cf. מְרִי jes. XXX, 9. deut. XXXI, 27. ezech. II, 5. 7 f. III, 9. 26 f. etc. [13]) פָּשַׁע בְּ jes. I, 2. hos. VII, 13. ezech. II, 3. B. J. XLVI, 8.

[14]) מָרַד בְּ ezech. II, 3. (zu der Bedeutung 2 reg. XXIV, 1. 20.)

[15]) שֵׂטִים oder סֵטִים hos. V, 2. ψ CI, 3. [16]) נִאֵץ ψ X, 13.

[17]) סֹרְרִים jes. XXX, 1. XXXI, 6. jerj. V, 23. VI, 28. hos. IX, 2. B. J. LIX, 13. LXV, 2. [18]) deut. VIII, 11. 14. IX, 6. 13. B. J. XLVIII, 4. cf. שְׁרִירוּת deut. XXIX, 18. [19]) גֵּאִים ψ XCIV, 2. CXL, 6. [20]) הוֹלְלִים ψ V, 6. (X, 3.) LXXIII, 2. LXXV, 5. [21]) אַבִּירֵי־לֵב B. J. XLVI, 12.

[22]) גִּבּוֹר und רָהָב in ironischem Sinne ψ LII, 3. XL, 5. [23]) מַרְגִּיזֵי־אֵל hiob XII, 6.

3. Die Sünde des Israeliten als Erbsünde, im Zusammenhange der menschlichen Sünde.

Wenn selbst Israel als Volk der Sünde hingegeben ist, so ist die ganze Menschheit ohne Ausnahme Gebiet der Sünde. Denn ausserhalb Israels ist überhaupt keine Gerechtigkeit hergestellt, wie sie doch dem Gottesvolke wenigstens im Principe ermöglicht ist. Die Heidenvölker kommen ja für Israel vorwiegend als die Frevler in Betracht,[1]) als die hochmüthigen Feinde Gottes und seines Reiches, die da meinen, sich selbst und der Natur vertrauen zu können.[2]) Also die Sünde ist eine in der ganzen Menschheit wirkende Macht, welcher Israel freilich durch Versöhnung und Erlösung enthoben ist, aber doch nur so, dass auch diese der Idee nach geheiligte Stätte von der Sündenmacht im Wesentlichen erobert ist.

So ist die Sünde, wie sie auch in Israel wieder zur Herrschaft gekommen ist, im letzten Grunde Menschheitssünde. Man kann auch von einer Erbsünde Israels des Volkes reden, dessen erster Vater schon sündigte, welches sündig vom Mutterleibe an, ehebrecherischer Same, ist.[3]) Aber diese Erbsünde Israels ruht in der Erbsünde des Menschen. Der Erbsünde. Denn der einzelne Mensch eignet sich nicht in frei persönlichem Entschlusse die Uebermacht des animalischen Lebens mit seiner Sinnlichkeit und Selbstsucht an. Er empfängt sie schon mit der Menschennatur. „In Sünden bin ich empfangen und geboren“ so klagt der Psalmsänger,[4]) und er will damit nicht auf eine Sündigkeit der natürlichen menschlichen Fortpflanzung hindeuten, sondern darauf, dass das entstehende junge Menschenleben schon sündig bestimmtem Boden entwächst. Die Menschennatur, wie Jeder sie schon als Grundlage seiner persönlichen Entwicklung vorfindet, entsteht schon unter dem Einfluss überwiegender sinnlich-selbstsüchtiger Bestimmtheit. Und das kann ja nicht anders sein: „von den Unreinen kann kein Reiner kommen, auch nicht Einer“.[5])

[1]) So ist רְשָׁעִים ja gradezu Ausdruck für die Weltmacht, cf. ψ CXXIII, 3. CXXIX, 4. ezech. VII, 21. 24. B. J. XIV, 5. (ἁμαρτωλοὶ gal. II, 15.)

[2]) Vgl. besonders Stellen wie hab. I, 11. ezech. XXVIII, 2 ff. XXIX, 3. 9. [3]) B. J. XLIII, 27. XLVIII, 8. LVII, 3. [4]) ψ LI, 7. [5]) hiob XIV, 4. (V, 6 f. XV, 15.) cf. ψ CIII, 14. (ψ LVIII, 3 ist von besonderem Sündenzusammenhange der Frevler die Rede.)

Auch Hiob, der sich in seinem Personenleben der göttlichen Ordnung willig fügt, den Gott selbst für einen gerechten Mann erklärt, weiss sich doch als Theilnehmer an der menschlichen Schwäche, welche seine unbewachte Jugend auch zu Thatsünden hinriss.[1])

Die ganze Menschheit ist sündig. Es ist kein Mensch, der nicht sündigte; wenn Gott Sünden bewahrte, wer könnte bestehen, wer die verborgenen Sünden des schwachen Herzens auch nur einsehen?[2]) Dass Israel von Gott abfallen würde, sieht dieser mit Gewissheit voraus.[3]) Aber woher stammt dieser als natürlicher Hang in der Menschheit waltende Sündentrieb? Ihn auf einen einmaligen geschichtlichen Fall und seine Nachwirkung zurückzuführen, macht die prophetische Zeit nirgends auch nur einen Versuch. Vielmehr ist hier noch stärker als im Mosaismus die Sünde als etwas in dem Wesen des Fleisches, der irdischen Abstammung der Menschheit Begründetes angesehen. Der Mensch ist sündig weil er Staub ist,[4]) unreiner Lippen, weil das Herz von den Trieben der Sinnlichkeit und Selbstsucht beherrscht wird: „arglistig ist das Herz mehr als Alles und krankhaft; wer kennt es?“[5]) Das Herz als natürliches ist unrein; es muss beschnitten werden, ehe es Gott nahe sein kann.[6])

Dieser Zusammenhang der Sünde mit dem irdischen, fleischlichen Ursprunge der natürlichen Menschheit ist am stärksten und entschiedensten im Buche Hiob ausgesprochen und bildet dort die gemeinschaftliche Ansicht beider streitenden Parteien. Gegenüber dem Lichtwesen, der Reinheit Gottes haben selbst die Himmelswesen Fehler und Mängel; wie viel weniger kann der aus Lehm Gebildete, der Weibessohn, — also ein Wesen welches aus der fleischlichen Erdennatur zum Personenleben hervorgeht, — Anspruch darauf machen, rein und gerecht zu sein. Völlige Reinheit und Mensch von der Erde sind Begriffe, die überhaupt nicht zusammenstimmen.[7])

[1]) hiob XIII, 26. (I, 8. II, 3. XLII, 7.) [2]) 1 reg. VIII, 46. ψ XIX, 13. CXXX, 3. CXLIII, 2. [3]) deut. XXXI, 16—21. [4]) ψ CIII, 14. [5]) jes. VI, 5. cf. jerj. XVII, 9. [6]) deut. X, 16. Wenn die Conjektur von Hitzig zu prov. XXVII, 19 (מוּם statt כַּמַּיִם) richtig ist, so ist dort eine Parallelstelle zu gen. VIII, 21 über die Verdorbenheit des Menschenherzens. [7]) hiob IV, 17 ff. XIV, 4 ff. XV, 14—16. XXV, 4—6.

So ist der Mensch als natürlicher Mensch an sich nothwendig sündig, geht schon aus der Gattung als sündig bestimmter hervor, mit übermächtigen Trieben, welche dem Wesen göttlicher Geistigkeit und Reinheit widersprechen. Darin liegt, wie im Folgenden zu schildern, auch ein *Trost*; solche Menschheit kann der gerechte Gott nicht nach „seinem Zorne“ richten. Aber vor Allem liegt darin eine Mahnung zu *Demuth*. Selbstgerechtigkeit und Vertrauen auf den eigenen Werth sind gänzlich ausgeschlossen, wo der Mensch vor Gott erscheint. Er muss demüthig und bussfertig vor Gott treten, muss anerkennen, dass wenn Gott mit ihm rechten wollte, er ihm tausend gegen eins vorhalten könnte, muss nur auf die Güte und Gnade Gottes trauen.[1]) Er muss mit dem strengsten Maasse seine eigne Gesinnung messen, ob nicht in solchen Regungen wie Schadenfreude, Augenlust, Hartherzigkeit die Sünde sein Herz gefesselt hält.[2]) Die welche stille zu Gott sind, welche gebrochenen Herzens, zerschlagenen Geistes sind, stehen Gott nahe,[3]) die „Armen und Elenden“,[4]) welche keinen eignen Ruhm haben, sondern nur zu Gott aufschauen. Darum hat der Mensch die Uebel welche im Zusammenhange dieses menschlichen Lebens ihn betreffen, hinzunehmen als unvermeidliche Begleiter eines erdengebornen, sündigen, unreinen Daseins.[5]) Er hat in ihnen eine *wohlthätige Zucht* Gottes zu erkennen,[6]) wie sie nur der Thor verschmäht,[7]) wie sie eng mit der Weisheit zusammenhängt.[8]) Gott züchtigt den er liebt, wie ein Vater den Sohn,[9]) und der Fromme bekennt: „ehe ich gebeugt ward, irrte ich“.[10]) Ja auch von wohlwollenden Menschen muss der Mensch im Bewusstsein seiner Schwachheit gern Be-

[1]) ψ XXXVIII, 4 ff. LI, 5 ff. LXV, 4. XC, 7. 11. (hiob XI, 6.) [2]) hiob XXXI, 1. 16 ff. 29 ff. [3]) ψ XXXIV, 19. [4]) עָנִי meistens mit אֶבְיוֹן verbunden, sonst auch דַּךְ דַּל vgl. z. B. ψ IX, 10. 13. 19. X, 9. 12. 17. XIV, 6. XXV, 9. 16. 17. XXXI, 8. XXXIV, 3. XXXV, 10. XXXVII, 11. 14. XL, 18. LXVIII, 11. LXIX, 30. 33. LXX, 6. LXXII, 2. 4. 12. 13. LXXIV, 18. 21. LXXVI, 10. LXXXII, 3. LXXXVI, 1. CIX, 16. 23. 31. CXL, 13. CXLVII, 6. CXLIX, 4. prov. III, 34 XXX, 14. XXXI, 9. Diese „Armen“ sind das echte Volk Israel jes. XI, 4. XXIX, 19. B. J. XIV, 30. 32. XXV, 4. XXVI, 5. hiob V, 11—16. [5]) ψ XXXVIII, 4 ff. XL, 13. XC, 10 ff. hiob XIV, 5 ff. [6]) hiob V, 7. B. J. XXVI, 16. (תּוֹכַחַת תּוֹכֵחָה . מוּסָר)
[7]) prov. I, 7. III, 11. V, 12. ψ L, 17. [8]) prov. I, 2. 3. 7. VIII, 10. (XXIII, 12. XX, 30.) [9]) prov. III, 12. (ψ CXVIII, 18.) [10]) ψ CXIX, 67. 71. 72.

lehrung hinnehmen „der Gerechte möge mich schlagen, rügen; das ist Huld, das ist Oel für das Haupt“.[1]) Solche Demuth ziemt dem sündigen Menschenkinde; sie ist der Anfang der Weisheit.[2])

4. Schuldbewusstsein. Schuld. Strafe.

Soweit das Gebiet der Sünde reicht, reicht auch ihre objektive Wirkung, die Schuld als aufzuhebender gottwidriger Thatbestand, welcher in sich die Nothwendigkeit trägt, sich durch Gegenwirkung gegen seinen Urheber selbst zu vernichten. Der Frevel lastet schwer auf dem Lande, so dass es fällt, frisst das Land.[3]) Die Schuld ist wie ein Riss in einer Mauer.[4]) Wie das brausende Meer nicht ruhen kann, muss die Sünde den Frevler in das Verderben bringen.[5]) Wer Wind säet muss Sturm ernten.[6]) So kommen die Wege des Menschen auf sein Haupt zurück; nicht Gott sondern sich selbst fügen die Frevler Uebles zu.[7])

Aber ebensowohl ist die Sünde für Gott vorhanden als etwas ihm Widersprechendes, das er austilgen, dem gegenüber er seinem Willen Recht schaffen muss in der Strafe. Die Sünden sind im Bündel versiegelt, oder nach anderm Bilde vor Gottes Angesicht gestellt.[8]) Sie trennen zwischen Gott und dem Volke.[9]) Und Gott ist für die Frevler ein fressendes Feuer;[10]) er züchtigt mit Strafen für die Schuld die in ihren Verschuldungen einher Wandelnden.[11]) Und wenn eine bestimmte Stufe der Sünde erreicht ist, dann fordert sie ein Gericht, welches keine Busse mehr wenden kann; dann kommt die Zeit, wo auch eines Moses und Samuel Fürbitte umsonst wäre, wo der Prophet nicht mehr für das Volk beten soll, wo selbst ein Noach, Hiob, Daniel das Volk nicht mehr retten würden.[12])

[1]) ψ CXLI, 5. [2]) jes. II, 12 ff. B. J. XXIII, 9 ff. XXVI, 9. XLI, 17. prov. VI, 20. VIII, 13. III, 5. 7. (XI, 2. XV, 33. XVI, 5. XVIII, 13. XX, 9. XXI, 4. XXIX, 23. XXX, 2 ff.) [3]) B. J. XXIV, 6. 20. XLII, 24. jerj. VI, 19. [4]) jes. XXX, 13. [5]) B. J. LVII, 20 f. cf. LXIV, 5. jerj. XIII, 22. XIV, 7. 10. XV, 13. XXII, 10. [6]) hos. VIII, 7. hiob IV, 8. XV, 35. [7]) hos. VII, 2. ezech. XXII, 31. XXIV, 14. jerj. VII, 19. XLIV, 7. jes. III, 9. cf. jes. IX. 17. B. J. L, 10. [8]) hiob XIV, 17. ψ XC, 8. [9]) B. J. LIX, 2. [10]) jes. XXXIII, 14. [11]) ψ XXXIX, 12. (LXVIII, 28. XXXIV, 22 f.) cf. hos. II, 5. 8 ff. IV, 7. 10. VII, 12. IX, 2 ff. XIII, 3. (ezech. XXXIII, 8 f.) [12]) hos. VIII, 13. IX, 7. 15. XIII, 12. jes. II, 9 f. XXII, 14. jerj. X, 14. XIV, 11. VII, 16. XV, 1. 4.

Auch nach dem Glauben dieser Zeit ist wie die Sünde, so auch die Schuld keine rein persönliche. Der Einzelne, die einzelne Generation, ererben, wie den Sündenhang so auch das Resultat vorhergegangener Sünde. So sucht Gott die Schuld der Väter an den Kindern und Kindeskindern heim; er streitet mit den Sündern und ihren Kindeskindern.[1] Die Götzendiener des exilischen Israels sollen für ihre eigne und ihrer Väter Sünden büssen.[2] Das Wort des Fluches lautet: „seiner Väter Missethat werde gedacht“[3] oder „macht seinen Söhnen eine Schlachtbank ob ihrer Väter Schuld“.[4] Um Israels Willen zürnt Gott auch dem Moses.[5] Für Manasse's und seiner Zeitgenossen Sünden büsst die bessere Generation der Endzeit Israels.[6]

Aber dieses Naturgesetz ist, wie schon an andrer Stelle gezeigt ward, für die prophetische Zeit nicht mehr ein ausschliesslich wahres. Es hat allerdings seine unumstössliche Wahrheit. Als Glied der Gattung muss jeder Einzelne mittragen an den Folgen des zerrütteten Verhältnisses zu Gott, an den Leiden, welche das frühere Geschlecht heraufbeschwor. Aber dieser ererbte Antheil an Schuld und Strafe soll nicht verwechselt werden mit der Schuld, welche die Persönlichkeit sich selbst erworben hat. Ueber dem Naturgesetz der Erbschaft soll das sittliche Gesetz der Selbstentscheidung stehen. Sterben, also persönlich die ganze Schwere des Gotteszornes tragen, soll Niemand für seines Vaters Schuld. Das wird in Israel Gesetz.[7] Das spricht der Prophet als Grundsatz Gottes aus. Das Sprichwort in Israel soll aufhören: „Väter assen Herlinge, der Söhne Zähne wurden stumpf“, „der Sohn trägt des Vaters Schuld“. Die Seele welche sündigt, soll sterben. Bekehrung kann den Sohn von dem Tode retten, welchen der Zusammenhang mit des Vaters Sünde ihm bringen zu müssen schien.[8] Jeder soll auf eigne Rechnung hin sündigen.[9]

ezech. III, 18 f. 24. IV, 1. V, 1 f. 15 ff. VII, 10 ff. VI, 2 ff. XI, 5 ff. XIV. 14. 16. 20. XXI, 2 ff. 6 ff. 13 ff. XXII, 1 ff. B. J. L, 1. [1]) deut. V, 9. jerj. II, 9. thren. V, 6 (doch vgl. v. 16). [2]) B. J. LXV, 7. cf. jerj. XIV, 20. XVI, 12 f. XXXI, 18. (B. J. XL, 2. cf. jerj. XVI, 18.) lev. XXVI, 39 f. [3]) ψ CIX, 14. [4]) B. J. XIV, 21. [5]) deut. I, 37. III, 26. IV, 21. [6]) 2 reg. XXIII, 26. XXIV, 3. jerj. XV, 4 ff. [7]) deut. XXIV, 16. cf. 2 reg. XIV, 6. [8]) ezech. XVIII, 2. 4. 19. XXXIII, 12 ff. jerj. XXXI, 29 f. Natürlich ist die Kehrseite dieses Gedankens, dass auch der Erbsegen kein unbedingter sein kann, dass auch er durch persönliches Abweichen von der guten Bahn der Vorfahren verloren wird. ezech. XVIII, 10—13. [9]) prov. IX, 12.

Dieser Zusammenhang der Sünde und Schuld des Einzelnen mit der des ganzen Geschlechts führt dann noch zu einem andern, schon in dem vorigen Zeitraum angedeuteten, Ergebnisse. So lange die menschliche Schuld noch nicht im frechen Gegensatze gegen das Heil zu einer rein persönlichen gesteigert, und damit wie vorher erwähnt unverzeihlich, Gegenstand unvermeidlichen Gerichtes geworden ist, — ist sie immer gemischt aus bloss Natürlichem und Sittlichem, aus ererbter und persönlicher Schuld, aus unfreiwillig Uebernommenem und persönlich Angeeignetem. So kann sie auch nicht Gegenstand des göttlichen Zornes in seiner ganzen Schwere sein, wie die rein persönliche Schuld. Sie zu strafen nach dem Maassstabe idealer Menschengerechtigkeit wäre *nicht gerecht* von Gott. Güte und Langmuth sind in Gottes Gerechtigkeit gegenüber dieser Menschheit nothwendig mit eingeschlossen.

Dieser Gedanke klingt uns aus den Psalmen entgegen: „Gott weiss unsre Bildung, gedenkt, dass wir Staub“.[1] Weil der Sänger schon aus dem Mutterleibe die Sündenmacht empfing, kann er beten „sei mir gnädig nach Deiner grossen Güte“.[2] Dass ψ LI, 7 *diese* Bedeutung hat, also einen Grund anführen soll, warum Gott zu vergeben geneigt sein müsse, zeigt der Zusammenhang deutlich genug. In den ersten 5 Versen ist nur die auf bussfertiges Sündenbekenntniss gebaute Bitte und Vergebung ausgesprochen. In v. 7 und 8 bietet der Sänger mit doppeltem „siehe“ (הֵן), — also Gott auf etwas hinweisend, was ihn bewegen muss zu verzeihen, — die zwei Beweggründe dar, um deretwillen er Gnade hoffen darf. Der erste ist „ich bin als Mensch sündig; also meine Sünde ruht in der Menschennatur, ist nicht meine eigne freie Entschliessung“. Der zweite: „Du hast Freude an offenherzigem Bekenntniss, hast mich selbst zu aufrichtigem der Weisheit angemessenem Gesuch um Gnade ermuthigt“; also wirst Du mich nicht zurückweisen. Es ist in diesem Verse menschlicherseits das gesagt, was gen. VIII, 2 von Gott ausgesprochen war: diese irdische, natürliche, sündige Menschheit erträgt kein Gericht nach dem Maasse der Reinheit Gottes. Und noch bestimmter ist das B. Jes. LVII, 16 ausgedrückt. Wollte Gott nach

[1]) ψ CIII, 14. [2]) ψ LI, 7.

der Strenge richten, ewig zürnen, so würde ja der Menschengeist, den Gott geschaffen, zu Grunde gehen. Der Schöpfer, welcher den Menschengeist in irdische Gefässe legte, ist eben darum der Barmherzige, der Gott der Gnade.

Am entschiedensten aber ist dieser Gedanke im Buche Hiob ausgedrückt. Hiob weist darauf hin, dass mit der Erbsünde ja auch das Erbübel ertragen werde. Er zeigt, dass die Unmöglichkeit, rein zu sein vor Gott, Anspruch auf einen Maassstab göttlichen Gerichtes giebt, in welchem die Barmherzigkeit nicht fehlt. Es ist des grossen Schöpfergottes nicht würdig, den Maassstab seiner höchsten Macht und Reinheit an ein Geschöpf aus Thon zu legen. „Willst verwehtes Blatt Du schrecken, dürre Stoppel Du verfolgen, dass Du Bittres über mich verhängst, mich meiner Jugend Sünden erben lässest?“ „Sind abgeschnitten des Menschen Tage, die Zahl seiner Monden bei Dir, hast seine Grenze Du gesetzt unüberschreitbar, so lass ab von ihm, auf dass er ruhe, sich wie ein Miethling seines Tages freue“. „Hab' ich gesündigt, was soll ich Dir thun, Menschenhüter? Was ist der Mensch, dass Du gross ihn achtest, Dein Herz auf ihn richtest, ihn alle Morgen prüfest, jeden Augenblick durchsuchst? Warum hebst Du meine Sünde nicht auf, lässest meine Schuld nicht vorübergehen“? So beklagt sich Hiob, dass Gott, der doch wisse, dass er, wenn auch nicht sündlos, doch kein Frevler sei, ihn gleichsam durch die Folter der Schmerzen zum Bekenntniss bringen wolle, — dass der Gott, der ihn geschaffen, auf seine Sünde laure, ihn von seiner Schuld nicht frei sein lasse.[1]) So wird die natürliche Seite der Schuld zu einer Ermuthigung, sich der göttlichen Gnade getrost zu vertrauen. — Die Schuld hat ihre Stufen. Wo sie noch rein aus der Gattung ererbt, noch nicht persönlich angeeignet ist, ruft sie auch noch nicht persönlichen Zorn gegen den Menschen hervor; er theilt nur der Menschheit Strafe. Wo sie aber in freiem Willen persönlich von dem Ich unzertrennlich geworden ist, da entspricht ihr der volle persönliche Gotteszorn, wo die Gnade der Menschen nur noch als Glied der Menschheit festhalten kann. Dazwischen liegen alle die Stufen gemischter Schuld, die Gattungs- und Person-Schuld zugleich ist.

[1]) hiob VII, 17—21. X, 6—14. XIII, 25 f. XIV, 3. 5 ff.

Die subjektive Aeusserung der Schuld ist das Schuldgefühl, natürlich nur da vorhanden, wo das höhere Soll schon gespürt wird und noch nicht für immer zurückgewiesen ist. Dieses Gefühl nun findet sich vorzüglich in den Busspsalmen in einer Zartheit und Innigkeit, welche unübertrefflich sind. Das Gewissen des Menschen im heiligen Geiste wiedergeboren, dringt tiefer in das Geheimniss der Schuld ein als alle Busspredigt. Eine nähere Begründung ist hier nicht nöthig. Es genügt statt aller andern Beweise auf den 51ten Psalm zu weisen, das unerreichte Musterbild eines wahren und heiligen Bussliedes.

CAPITEL XLVII.

Der Tod und der Zustand nach dem Tode.

1. Der Tod Israels.

Wie die Sündenlehre der prophetischen Zeit vorwiegend Lehre von Israels Fall und seiner sündigen Entwicklung ist, so ist auch die Lehre vom Tode zunächst Lehre vom Tode des Volkes. Wie Adam „starb", als er von dem verbotenen Baume ass, so „starb" Ephraim, als es sich an Baal versündigte.[1]) Und dieser Tod wirkt sich ganz aus, wie der Tod der Menschheit. Der Anfang ist das innere Siechthum, bei welchem äusserlich das Leben noch sehr blühend erscheinen kann, — wie ja z. B. Jerobeam II Ephraïms äussre Macht noch auf der höchsten Stufe hielt.[2]) Dann kommen die Uebel, Entbehrungen und Leiden. Statt des Wohlseins giebt Gott Dürre, Misswachs, Krankheit, Krieg und Niederlagen.[3]) Daraus ergiebt sich dann der Leibestod. Je nach den einzelnen Zeiträumen ist natürlich die Ansicht der Propheten von der Nothwendigkeit dieses Todes verschieden; in manchen Zeiten hoffen sie noch ihn wenden und mit blosser Züchtigung ausreichen zu können. Aber aus der Geschichte ergiebt er sich bald als unvermeid-

[1]) hos. XIII, 1. [2]) 2 reg. XIV, 28. [3]) Z. B. am. IV, 6 ff. hos. V, 13. VI, 5. sac. XI, 9. 11. jerj. III, 3. IV, 3. u. o. (jes. I, 5 ff.)

lich; Ephraim und Judah fallen ihm anheim, — und die Trauerlieder über diesen Tod sehen mit Recht in der Schuld des Volkes seinen inneren Grund.[1])

Der Tod Israels ist die Vernichtung des Volkskörpers. Es folgt die Verwesung. Seine einzelnen Atome zerstreuen sich in die Welt. Gleich einer Menge dürrer Todtengebeine liegt es auf dem Leichenfelde der Welt.[2]) Erst aus diesen kann wieder neues Leben entstehen. Das Gesetz bot dem Volke Leben oder Tod, stellte die Möglichkeit auf, dass in der Menschheit des Todes sich ein Leben durch Gottes Gnade entwickle. Aber die Prophetie muss antworten, dass auch dieses Leben vereitelt sei, dass die Herrschaft des Todes auch dieses Lebensgebietes sich bemächtigt habe. Ein Leben welches dem Tode nicht angehört, ist jetzt nur durch Wiedergeburt, durch Auferstehung möglich.

2. Tod und Uebel in der Menschheit.

Wie die Sünde Israels auf die menschliche Sünde zurückwies, so weist Israels Tod auf die Macht des Todes in der Menschheit überhaupt zurück. Dabei nun ist in dieser Zeit einfach auf das zurückzuweisen, was über den gleichen Gegenstand zum Mosaismus bemerkt ist.

Der Leibestod abgesehen von seiner besonderen gerichtsartigen Erscheinung ist natürlich für die prophetische Zeit eine feststehende naturgemässe Ordnung. Die Gerechtigkeit in Israel erhebt sich ja auf dem Boden menschlicher Sünde und menschlichen Todes. Dass die Menschen unterschiedslos dahin müssen, zu ihrem Staube, ihrem Erdreich zurückkehren, wenn ihr Geist sie verlässt, das braucht nicht besonders behauptet zu werden.[3]) Dennoch weiss diese Zeit wie die frühere davon, dass nur unter Voraussetzung der Sünde der Tod etwas Natürliches für den Menschen ist. Zwar wird nicht weiter von einem Eindringen des Todes als eines Gottesgerichts geredet. Aber der Gottgeliebte, Elias, entgeht diesem allgemeinen Loose.[4]) Der Fromme fühlt in den Augenblicken geistiger Gottesnähe den Tod unter

[1]) thren. I, 5. 8. 18. II, 17. V, 16. [2]) ezech. XXXVII. [3]) ψ XLIX, 11. XC, 3. CXLVI, 4. [4]) 2 reg. II, 11 f.

sich getreten.[1]) Und vor Allem sieht die prophetische Hoffnung in der Vollendungszeit der Menschheit den Tod auf immer vernichtet.[2]) Also mit dem Gedanken der wahren vollkommnen Menschheit ist der Tod unvereinbar. Darum klagt ja auch der Dichter, dass wir desshalb so flüchtig, vergänglich auf dieser Erde sind, weil Gott unsre Sünden in das Licht vor seinem Antlitz stellt;[3]) darnm ist der Todeszustand verunreinigend; der Genosse des heiligen Volkslebens darf nichts Todtes anrühren.[4])

Meistens aber bezeichnet diese Zeit mit den Namen „Leben" und „Tod" die beiden grossen Gegensätze, welche unter Voraussetzung des allgemeinen Looses menschlicher Sterblichkeit immer noch denkbar sind. Das Leben ist das von keinem Gerichte abgekürzte, in Gott ruhende, in Gott sich freuende Dasein auf Erden. Der Tod ist das schnelle, schreckliche Ende, die Vernichtung dieses Daseins durch ein Gericht besondrer Art. In diesem Sinne ist es gesagt, dass Weisheit und Zucht das Leben bringen, dass bei Gott des Lebens Brunnen ist, dass das Gesetz Leben und Tod dem Menschen zur Auswahl vorlegt.[5]) Die Meinung ist nicht dass die Frommen nicht sterben. Aber sie sind im Buche des Lebens geschrieben als solche, die kein Verhängniss jähen Verderbens treffen soll.[6]) Sie sehen Leben, leben im Lichte Gottes,[7]) — und gern fügt die rednerische Sprache das Wort „für immer, ewig" hinzu, ohne damit ein ordnungsmässiges Lebensende irgend ableugnen zu wollen.[8]) Sie fühlen sich trotz der unvermeidlichen menschlichen Sterblichkeit als Gegenstände göttlichen Wohlgefallens und Schutzes, geniessen der Seligkeit eines vom ewigen, göttlichen Leben durchdrungenen Daseins ohne Todesfurcht.[9])

In gleichem Sinne heisst es, dass der Weg der Thoren, der Gottlosen, zum Tode führt.[10]) Gegenüber dem reifen und friedlichen Ende in hohem Alter, welches sogar als ideales Ziel er-

[1]) ψ XVI, vgl. Bd. I S. 363. [2]) B. J. XXV, 8 f. (XXVI, 19 ff.)
[3]) ψ XC, 7. [4]) Z. B. hagg. II, 13. [5]) prov. III, 2. 18. IV, 4. 22 f. 13. VIII, 35. (XXIII, 14.) deut. XXX, 15. 18. (IV, 1.) jerj. XXI, 8 f. ezech. XVIII, 4 ff. XXXIII, 16. hab. II, 4. ψ XXXVI, 10. LXXXV, 7 CXIX, 137 u. o. [6]) ψ LXIX, 29. CXXXIX, 16. [7]) ψ XVI, 11. hos. VI, 2.
[8]) Z. B. ψ XXI, 5. LXI, 7 ff. [9]) Am schönsten ψ XVII. XLIX. LXXIII. [10]) Z. B. ψ XXXIV, 17. XXXVII, 38. CIX, 15. prov. II, 18. V, 6. VIII, 36.

scheinen kann,[1]) ist ihr Tod das jähe Ende im Gottesgericht. Das Todtenreich sperrt seinen Rachen auf, sie mit einander zu verschlingen.[2]) Also sie sind nicht bloss als Glieder der Menschheit in deren Sündigkeit und Sterblichkeit mit eingeschlossen, sondern sind noch persönlich Gegenstände des göttlichen Missfallens und Zornes, also auch des im Tode sich offenbarenden Gottesgerichts. So sind sie schon im Leben „Kinder des Zorns und des Todes“.

Ganz wie der Tod wird auch das Gesammtgebiet menschlichen Uebels im Zusammenhange mit der Sünde aufgefasst. Das Uebel als allgemein menschliches Erbtheil, „die Mühsal des Sterblichen“[3]) entspricht dem allgemeinen Sündenhang, wie er auch in den Besten in Jugendsünden und verborgenen Sünden sich zeigt. Daher kommt es, dass der Mensch, des Weibes Sohn, kurz an Tagen, reich an Unruhe ist, — dass des Menschen Tage 70, höchstens 80 Jahre sind, — und ihr Köstlichstes Mühe ist und Arbeit.[4]) Aber ebensowohl fühlt der fromme Sinn in besonderem Uebel Gottes besondres Missfallen.[5]) Die Worte „Sünde“, „Schuld“, „Leiden welches der Sünde folgt“ können ganz unbefangen abwechseln.[6]) — Bei der Lehre von der Vorsehung ist schon berührt, dass die Unzulänglichkeit dieser Zusammenstellung von Uebel und Schuld im Einzelnen zu weiterführenden tiefsinnigen Betrachtungen Anlass bot.

3. Zustand nach dem Tode.

Auch die prophetische Zeit sieht in dem Leibestode keineswegs das Ende des Daseins überhaupt, — wohl aber das Ende eines wahren, menschenwürdigen Daseins, des Lebens. Wir finden, nur in bunterer und mehr betonter Weise genau dieselbe Vorstellung von dem Zustande nach dem Leibestode als einem Todeszustande, welche wir im Mosaismus darzulegen hatten.

Das Volk rief auch in dieser Zeit, — gegen das Gesetz

[1]) So B. J. LXV, 20. sač. VIII, 4 als Ziel der letzten Zeit; cf. hiob V, 26. XXIX, 18. [2]) ψ XLIX, 15. 18 etc. [3]) עֲמַל־אֱנוֹשׁ ψ LXXIII, 5.
[4]) hiob XIV, 1. ψ XC, 10. [5]) Z. B. ψ LI, 10. CXXX, 2. 8. hos. IV, 3. jes. XXXVIII, 17. jerj. III, 3. V, 25. XI, 22. XXXII, 17.
[6]) Z. B. ψ XXXVIII, 5. XL, 13. CIII, 3.

freilich, — die Schatten seiner Todten an als Elohim, welche die Zukunft wissen, hatte also die von den Schriftstellern des Alten Testamentes nicht als irrig zurückgewiesene Ansicht von dem schattenhaften und doch in manchen Stücken die im Fleische Lebenden überragenden Zustande der Gestorbenen.[1] Nach wie vor bezeichnete die Volkssprache das Sterben mit einem Ausdrucke, welcher Gemeinsamkeit der Todtenruhe für die Glieder eines Volksstamms voraussetzt, eine Gemeinsamkeit, die nicht bloss die des Begräbnisses sein kann, — mit dem Ausdruck „zu seinem Volke, seinen Vätern gesammelt werden“.[2])

Besonders häufig aber tritt uns in dieser Zeit der Ausdruck Scheol, Todtenreich, entgegen. Die Bedeutung des Wortes ward schon früher besprochen. Für seinen Inhalt im Sprachgebrauche finden wir hier die reichste Erklärung. Doch darf man dabei allerdings nicht vergessen, dass die dichterische Sprache sehr frei mit dem Ausdrucke umgeht, — die Scheol personificirt als ein Ungeheuer welches den Rachen aufsperrt, als einen Jäger welcher den Jagdstrick auswirft, — oder sie als ein Meer darstellt, dessen Brandungen den Menschen verschlingen, als eine Festung mit Thoren und festen Riegeln u. dgl.[3])

Ganz zweifellos ist das Grab das Urbild, an welches sich die Vorstellung vom Todtenreich anschliesst, — nicht als ob beide irgendwie zusammengeworfen würden, — aber nach der natürlichen Erscheinung, dass die unterirdisch gedachte Todtenwohnung in der Einbildungskraft eine Grabesgestalt annimmt.[4]) Und auch im Sprachgebrauche wechseln beide Begriffe noch gern ab. Die Bewohner der Scheol sind die „Staubbewohner“,[5]) die „zur Grube Hinabgestiegenen“.[6]) Gewürm, Grube und Finsterniss wechseln in der Dichtersprache mit der Scheol ab.[7]) Jedenfalls ist die Scheol das „Unterste der Erde“,[8]) in welches man hinabsteigt.[9])

[1]) deut. XVIII, 11. jes. VIII, 19. [2]) 2 sam. XII, 23. ψ XLIX, 20. [3]) jes. V, 14. XXXVIII, 10. hiob XVII, 16. XXVIII, 22. XXXVIII, 17. hab. II, 5. ezech. XXXII, 22—31. prov. IX, 18. XXX, 16. B. J. XIV, 9 ff. ψ CXVI, 3. CVII, 18. [4]) ezech. XXXII, 22—31. prov. I, 12. VII, 27. ψ XLIX, 10. 12. cf. 15. 16. (CXLI, 7.) [5]) ψ XXVIII, 1. LXXXVIII, 4. 6. CXLIII, 7. hiob VII, 21. B. J. XXVI, 19. [6]) ψ XXX, 4. 10. jes. XXXVIII, 18. [7]) hiob XVII, 13. 16 XXI, 26. [8]) ψ LXXXVIII, 6 f. ezech. XXVI, 10. 15 f. 18. XXXII, 18. 21. 24. 26. 28 f. hiob XXVI, 5. B. J. XIV, 15 (unterhalb des Meers und seiner Bewohner.) [9]) hiob XI, 8. deut. XXXII, 22. ψ LV, 16. XXX, 4. 10. jes. XXXVIII, 18. (ψ CXV, 17.)

Und ihr Bild prägt sich in schroffem Gegensatze zu dem „Lande des Lebens“ aus.[1]) Sie ist das ewige Haus, das Versammlungshaus für alles Lebendige,[2]) — das Land des Verderbens,[3]) des Dunkels,[4]) der Unordnung,[5]) der Vergessenheit,[6]) — das Land, wo man Gott weder lobt noch seiner gedenkt, noch auf seine Gnade harrt, — also das Land der Hoffnungslosigkeit,[7]) — wo Gott kein Wunder thut,[8]) — wenn auch nach der grossartigen Anschauung des späteren Psalms Gott dort ebenfalls wirkend und gegenwärtig gedacht wird.[9])

Die dort Wohnenden sind jedenfalls schattenhaft gedacht. Zwar findet sich keine klare Scheidung etwa von Leib und Seele. Beide werden — wenn auch wesenlos, — beisammen gedacht.[10]) Aber die Bewohner dieses Reiches erscheinen wie von Gott, so auch von den Geschicken der Oberwelt unberührt, — nur eignes dumpfes Leid empfindend.[11]) Sie werden alle in gleicher Ruhe vorgestellt, Knecht und Freier, König und Frohnarbeiter.[12]) Wenn ein neuer Machthaber naht, so geht, nach der malerischen Schilderung, eine Bewegung des Hohnes und des Erstaunens durch die Reihen der Schatten.[13]) Eine gewisse Gleichartigkeit mit dem Zustand auf der Oberwelt wird festgehalten; die Könige werden auch dort auf Thronen gedacht.[14]) So erscheinen die Todten.[15]) Sie alle heissen Refaim. Mir scheint dieses Wort mit dem verwandten Zeitwort „schlaff sein“ zusammenhängend die kraftlosen Schattenbilder zu bezeichnen.[16]) Dass es auch der Name für ein ausgestorbenes, wohl riesenhaft gedachtes, Geschlecht der Ureinwohner des Ostjordanlandes ist,[17]) könnte sowohl durch den Ueber-

[1]) ezech. XXXII, 23 ff. 32. hiob XXVIII, 13. ψ XXVII, 13. LII, 7. CXVI, 9. CXLII, 6. (LVI, 14.) jes. XXXVIII, 11. [2]) hiob XXX, 23.

[3]) אֲבַדּוֹן oft auch mit שְׁאוֹל gradezu abwechselnd personificirt hiob XXVI, 6. XXVIII, 22. XXXI, 12. ψ LXXXVIII, 12. prov. XXVII, 20.

[4]) hiob X, 21. ψ LXXXVIII, 13. (דּוּמָה ψ CXV, 17.) ψ CXLIII, 3.

[5]) hiob X, 22. [6]) נְשִׁיָּה ψ LXXXVIII, 13. [7]) ψ VI, 6. XXX, 10. jes. XXXVIII, 11. 18. 19. (ψ CXV, 17. LXXXVIII, 6. 12.) [8]) ψ LXXXVIII, 11. 13. [9]) ψ CXXXIX, 8. [10]) hiob XIV, 22. [11]) hiob VII, 7—10. XIV, 21. XXI, 21. [12]) hiob III, 3 ff. 13 ff. 21 f. ψ XLIX, 11. 15.

[13]) B. J. XIV, 9 ff. ezech. XXXII, 21. 24. (hiob XXVI, 5.) [14]) B. J. XIV, 9. [15]) jes. VIII, 19. ψ CXV, 17. LXXXVIII, 11. 13. (5. גֶּבֶר אֵין־אֱיָל). Am stärksten materialistisch ψ XXX, 10 עָפָר. [16]) רְפָאִים . רָפָה B. J. XIV, 9. XXVI, 14. prov. II, 18. IX, 18. (XXI, 16.) hiob XXVI, 5 εἴδωλα.

[17]) So gen. XIV, 5. XV, 20. deut. II, 11. 20. III, 11. 13. jos. XIII, 12. XVII, 15. 2 sam. V, 18. 22.

gang von schlaff, gestreckt sein in lang, gross sein vermittelt gedacht werden, — als auch ganz ohne näheren Zusammenhang sein, — da jener Völkername Refaïten wohl kein hebräischer, vielleicht überhaupt kein sprachverwandter war.

Das Dasein in diesem Schattenreiche kann natürlich gegenüber schwerem irdischen Leiden, gegenüber der Bedrängniss der Armen und Elenden, auch als ein Ziel der Sehnsucht, eine erwünschte Rast erscheinen;[1]) vor den Stürmen der Zeit kann Gott gütig die Frommen in diese Friedenszuflucht bergen.[2]) Aber an sich ist es ein Todeszustand, eine Lebensminderung, — die ganz wohl auch gradezu ein Nichtsein heissen kann.[3]) Weit entfernt ist solches Schattenleben von Vergeltung für die Leiden des Diesseits, von seligem Leben in Gott. Ueber die Trostlosigkeit dieser Vorstellung kann nun allerdings die Hoffnung hinausführen, dass diesem Zustand des Todtenreichs ein andrer besserer folgen werde, also die Hoffnung auf dereinstige Rettung der Frommen aus der Scheol, auf Auferstehung. Ob und wie weit dieselbe von den Frommen dieser Zeit schon erfasst war, kann erst bei der Zukunft des Heils besprochen werden; denn solche Auferstehung gehört ja zu den Gütern der Endzeit für die Glieder des Gottesreiches. Hier kann nur festgestellt werden, dass solche Auferstehung jedenfalls nicht als etwas dem Menschen an sich Natürliches, als selbstverständliches Ende der Zeit im Todtenreiche erscheint. Dafür gilt der Satz „eine Wolke verschwindend flieht, — so wer zum Todtenreich hinabsteigt kehrt nicht wieder“.[4]) Und nur als ein schöner Traum, dem aber die Wirklichkeit widerspricht, steht die Vorstellung vor der Seele des Frommen, dass Gott den Menschen im Todtenreiche nur eine Zeit lang bergen, — dann prüfen und aufs Neue zum Leben führen könnte.[5])

Anders wäre es, wenn wenigstens ausnahmsweise von den Frommen dieser Zeit der Glaube erfasst wäre, unmittelbar durch den Tod nicht zu jenem Todtenreiche, sondern zu einer geistigen Gemeinschaft mit Gott zu kommen, in welcher dann der Ersatz liegen würde für alles Leiden der Erdenzeit. Aber das muss

[1]) hiob III, 3 ff. 21 f. VI, 8. [2]) B. J. LVII,2. [3]) Z. B. ψ XXXIX, 14.
[4]) hiob VII, 8. 10. XIV, 7—12. XVI, 22. [5]) hiob XIV, 13 ff. (19.)

bestimmt verneint werden. Stellen wie ψ XVII. XLIX. LXXIII würden höchstens auf eine zukünftige Erlösung aus der Scheol gehen, also nicht hierhergehören, ψ XVI aber würde eine Vermeidung des Leibestodes überhaupt lehren, wenn man dieses Lied dogmatisch verwenden wollte. Dass einzelne Fromme wie Elias ohne Tod zu Gott gelangen, hat als Ausnahme von der Regel keinerlei beweisende Kraft, — und so würde ja auch ψ XCIX, 6 f., selbst wenn Hitzig's Auslegung zu diesem späten Liede richtig wäre, nur von Männern wie Samuel, Moses, Aaron aussagen, dass sie fürbittend vor Gott stünden. Wenn endlich der Psalmsänger XXXI, 6 seinen Geist in Gottes Hände befiehlt, so heisst das nur, dass er sein Leben dem Schutze Gottes anvertraut.

Die einzige Stelle, welche für eine Aussicht auf unmittelbare selige Vereinigung mit Gott nach dem Tode mit einigem Scheine des Rechtes angeführt wird, ist die schwere und dunkle Stelle Hiob XIX, 25 ff. Ich habe dieselbe schon an einem andern Orte ausführlicher behandelt und kann mich für das Einzelne auf diese Ausführung zurückbeziehen.[1]) Jedes neue Eingehen auf die Stelle sowohl wie auf die gegen meine Erklärung gemachten Einwendungen hat mich zwar immer mehr davon überzeugt, dass die Stelle von einer kaum lösbaren Verwicklung und Dunkelheit ist, — zugleich aber davon, dass wenigstens den sonst üblichen Erklärungen gegenüber die meinige verhältnissmässig wenig von innern und äusseren Schwierigkeiten bedrängt ist. Dass auch sie diesen Worten nicht gerecht würde, wenn man dieselben wie einfache Prosa behandeln will, gebe ich willig zu. Aber die Worte sind so gehobenen Tones, so voll leidenschaftlicher Erregung, dass man entweder zugeben muss, es liege eine unentwirrbare Textesverderbniss vor, oder gestatten muss, die Gesetze gewöhnlichen hebräischen Sprachgebrauchs hier weniger streng zu beobachten.

Gegen die Ansicht von der Stelle, welche in ihr die Aussicht auf seliges geistiges Leben nach dem Tode sieht, entscheidet, wie

[1]) Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit, Göttingen 1861. S. 219—23. Ausser der dort verzeichneten Literatur vgl. Köstlin de immortalitatis spe quae in libro Jobi apparere dicitur 1846 — sowie Delitzsch und Dillmann Commentare zu d. St.

ich noch jetzt, auch nach Dillmanns anziehender Darstellung, überzeugt bin, die Erwägung, dass ein so entschiedener Widerspruch mit der sonstigen klaren Ansicht Hiobs[1]) nicht ohne bestimmte Erwähnung einer Aenderung der Ansicht des Helden gedacht werden kann, — dass weder die Freunde noch Hiob selbst in den folgenden Reden auf eine so vollständige Umgestaltung der ganzen Streitfrage irgend eingehen,[2]) — und dass offenbar die Rede in cap. XIX nur eine höhere begeisterte Wiederaufnahme des cap. XVI Gesagten ist. Will man also nicht an der Auslegung überhaupt verzweifeln, oder die zu der ganzen Entwicklung der Reden gar nicht passende, noch dazu sprachlich kaum mögliche Ansicht von einer Hoffnung auf irdischen Ersatz in der letzten Stunde annehmen, — so bleibt nur folgende Auffassung übrig. Hiob verzweifelt an dem Erfolge seines Streites gegen die unbarmherzigen Freunde; er sieht nirgends mehr eine Rettung gegen das Leiden, das ihn verzehrt; aber mitten in dieser Verzweiflung erfasst er den Glauben, dass eben derselbe Gott, welcher ihn scheinbar als Feind befehdet, der einzige sei, der als der gerechte Freund der Wahrheit und Frömmigkeit zu ihm und seiner Sache stehen und ihn rächen werde als Bluträcher, welcher auf dem Grabhügel des Freundes steht und ihm Rache schafft.[3]) Diesen Gott sieht er, wie man ihn überhaupt allein sehen kann, mit dem Auge des Geistes, als Bluträcher, als „Nachmann" auf seinem Grabe stehen, nachdem sein Leib völlig von der Krankheit vernichtet ist. Darum will er ja, dass sein Blut ungehemmt zu diesem höchsten Bluträcher emporrufe. Und dieses Rächers gewiss ruft er den unbarmherzigen Freunden zu, sich vor dem Schwerdte desselben zu hüten. Er sieht diesen Gott „für sich" (gen. XXXI, 42) nicht mehr wie jetzt fremd, feindlich gegen sich gestimmt. Und im Entzücken über diese neu errungene Gewissheit, dass Gott zu ihm stehen, ihm helfen wird, — schwindet ihm das Herz im Leibe. „Doch ich weiss, mein Rächer lebt, — und ein Bluträcher wird aufstehn über dem Staub,

[1]) III, 13. VII, 21. 7. X, 21 f. XIV, 10 f. [2]) XXI, 26. XXX, 23. Wie Dillmann angesichts dieser Stellen sagen kann, dass die alte Vorstellung von der Scheol nach Cap. XIX nirgends mehr vorkomme, ist mir unbegreiflich. [3]) גֹּאֵל num. XXXV, 12. hiob XIX, 25. cf. XVI, 19. 21. XVII, 3. (עֵד, שָׂהֵד).

— und, nachdem meine Haut zernagt ist diese, und ich entblösst bin vom Fleische — seh' ich Gott (nämlich als Bluträcher auf dem Staube stehend), — ihn den ich schaue „für mich" (streitend), und meine Augen sehn ihn — nicht mehr feindlich; in meinem Busen schwindet mir das Herz. Wenn ihr sprecht „wie wollen wir ihn verfolgen, — und der Sache Wurzel sei in mir gefunden," — fürchtet für Euch vor dem Schwerdte; — denn Schwerdtesschuld ist Zorn, — damit ihr erkennt (den Allmächtigen).[1]) Wenn man diese Uebersetzung für schlechthin unmöglich hält, und אֶחֱזֶה nur futurisch fassen zu dürfen meint, so bleibt noch die Möglichkeit, dass Hiob in der Scheol den Sieg seiner Sache zu erleben und durch eine göttliche Offenbarung zu schauen hofft. Auch in dieser Stelle also finden wir nicht die Aussicht auf eine das Todtenreich vermeidende selige Unsterblichkeit. Zunächst ist ein Todeszustand ohne seliges Leben gemeinsame Aussicht Aller. Aber dennoch ist diese Aussicht keine gleichmässige. Zwischen dem Frevler, welchen früh und unselig das Todtenreich verschlingt,[2]) und dem Frommen, der vertrauend in seinem Tode noch an Gott hält,[3]) oder dem Armen, dem Ruhe in jenem Lande der Gleichheit winkt, ist ein grosser Unterschied, — auch abgesehen von der Hoffnung der Auferstehung aus solchem Todesloos.

[1]) Am nächsten läge sonst die Uebersetzung „ein Rächer wird auf dem Staube stehen und zwar nachdem meine Haut diese da zerschlagen; — und ohne Fleisch d. h. in der geistigen Extase seh' ich Gott etc. Die Ungewöhnlichkeit und Befremdlichkeit des Ausdrucks soll nicht geleugnet werden; aber dieselbe bleibt bei allen Erklärungsversuchen der Stelle dieselbe.

[2]) ψ XLIX, 13. 15. XCII, 8 ff. hiob XI, 20. XXVII, 8 f. [3]) hiob VI, 9 f. XIX, 25 f. XXII, 18. B. J. LVII, 2. ψ XCII, 13 ff. (prov. XI, 7. XIV, 32. XXIII, 18. XXIV, 14.)

II. Gegenwart des Heils.

CAPITEL XLVIII.

Das Heil Israels in Gnade und Glauben ruhend.

1. Partikularismus des Heils in Israel.

Die gesammte Heilsanschauung der prophetischen Zeit wurzelt in dem geschichtlich in Israel verwirklichten Heil, in der Bundesstellung dieses Volkes zu dem wahren Gott. Die Prophetie wiederholt es unermüdlich und aus den Liedern des Volkes klingt es zu jeder Zeit wieder, dass Israel ein einzigartiges Glück in dem geschichtlich ihm überlieferten Zusammenhange mit den grossen Heilsthaten Gottes besitzt. Nicht mit den Vätern, sondern mit dem mosaischen Volke hat Gott dieses vollkommne Heilsverhältniss begründet, Auge in Auge mit ihm geredet, gethan was seit Erschaffung der Welt nicht geschehen ist, Satzungen und Rechte gegeben, in welchen Jeder das Leben hat, der sie vollbringt.[1]) Auf diesen Zusammenhang des Heiles für jeden Einzelnen mit dem grossen Heile des Volkes wird mit solcher Kraft der Nachdruck gelegt, dass dem prophetischen Gesetze der Einzelne nur innerhalb des Volkes in Betracht kommt, — dass in dem „höre" des Deuteronom Gesammtisrael angeredet ist.[2]) Jene übertriebene Betonung der Bedeutung der einzelnen Persönlichkeit, welche der Neuzeit so nahe liegt, ist dem ganzen Alten Testamente fremd; dasselbe fasst den Einzelnen nie unabhängig von dem Gesammtkreise auf, welcher ihm mit den Quellen des Daseins ja auch die Gesammtrichtung desselben entgegenträgt.

So ist das Heil in dieser wie in der vorigen Periode volksthümlich bestimmt. Nicht als ob nun Israel als äussre Volksmenge ohne Weiteres als Gegenstand göttlicher Liebe erschiene. Das wäre ja schon nach der Sündenlehre dieser Zeit völlig undenkbar. Wenn es heisst „gütig ist Gott für Israel", so fügt der Sänger erklärend bei „für die reinen Herzens" und bezeichnet

[1]) deut. IV, 7. 21. 32 ff. V, 2—4. VI, 22. VII, 6. 13. 19. 23. jerj. II, 3. 6. XI, 15 f. XII, 7. 9. XIII, 11. 17. ezech. XVI, 1 ff. XX, 5 ff. 11. 13. 21. ψ XIX, 8 ff. LXXXIX etc. [2]) deut. VI, 4. IX, 1. XXVII, 9.

eine bestimmte sittliche Art in Israel als Gotteskinder.[1]) Die Frommen sind Gottes Geliebte „die den Bund geschlossen über'm Opfer".[2]) Es ist ja Israel der Gottesknecht, welchem allein wahrhaft gilt, was von Gottes Verhältniss zu Israel gesagt ist. — Aber mit dieser Näherbestimmung ist es vollkommen richtig, dass Israel in einer ganz einzigen, ausschliessenden Liebesstellung zu Gott erscheint. Keinem Volke ist Gott auf sein Gebet so nahe;[3]) — Gott hat die Völker geordnet und geleitet um Israels willen;[4]) Israel ist Fremdling und Anwohner bei Gott;[5]) Gott hat Israel geliebt, Esau zurückgestellt.[6]) Die Heiden welche das Volk befehden, sind Gottes Feinde.[7]) Kurz es giebt kein Heil ausser auf den Wegen der in Israel hergestellten Gottesgemeinschaft, kraft welcher Gott sein Volk mit derselben Bundesliebe umfasst, in welcher er es einst aus Aegypten geführt hat.[8])

Man hat also allerdings Recht, wenn man auch den Propheten die Ansicht einer Beschränkung des Heils auf Israel, einen Partikularismus zuschreibt. Aber genauer betrachtet ist das doch nur der völlig richtige Ausdruck für den wirklich vorhandenen Zustand in der Menschheit. Wenn wir von philosophischer oder rein moralischer Entwicklung hier wie billig absehen, so ist ja in der That was vor Christo an wirklicher Religionsgemeinschaft mit dem wahren, geistigen Gott in der Menschheit vorhanden war, auf Israel beschränkt. Dass aber auch bei den heidnischen Religionen eine religiöse Gemeinschaft mit Gott möglich oder gar wirklich sei, konnte keinem alttestamentlich Frommen überhaupt in den Sinn kommen; schon durch die blosse Zulassung eines solchen Gedankens hätte er aufgehört ein frommer Sohn seines Volkes zu sein. Das Heil der Gegenwart ist partikular. Dass diese Beschränkung keine endgültige sein kann nach dem Wesen des gütigen Gottes aller Welt, das weiss die Prophetie ganz wohl; aber die Entfaltung des Heils zum Universalismus kann nicht Aussage über

[1]) ψ LXXIII, 1. 15. [2]) ψ L, 5. (CXVI, 15.) [3]) deut. IV, 7. (CXLVII, 19 f.) [4]) B. J. XLV, 4. 13. etc. [5]) ψ XXXIX, 13. [6]) Allerdings erst bei Maleachi, also aus einer Zeit, welche diese Verhältnisse einseitiger betont (I, 2. II, 5. vgl. deut. XXI, 15. XXIV, 3.), — sonst ist wenigstens die positive Seite z. B. ψ XLVII, 5 ebenso. [7]) ψ LXVIII, 2 f. (LXVI, 3. 7. LXXIV, 4. 23. LXXXIII, 3.) [8]) deut. XXX, 15. XXXIII, 29. jerj. XXI, 8. XXXI, 3. B. J. XL, 10. 27. XLI, 8. XLIII, 4. 22. XLIV, 1. XLV, 4 f. 13. etc.

die Gegenwart, — sie muss Hoffnung auf die Zukunft sein. Und das was für unsre Anschauungsweise etwa noch Schwierigkeit machen könnte, — das Schicksal der Nichtisraeliten der Gegenwart nach dem Tode, — das kommt bei der Diesseitigkeit der ganzen Heilsanschauungen Israels überhaupt nicht in Betracht.

2. Gnade als Grund des Heils.

Die prophetische Zeit hat noch viel mehr als die mosaische Nachdruck darauf gelegt, dass dieses ganze Heil in seinen letzten Ursprüngen durchaus nur in Gottes Liebe und Güte ruht. Gott hat das Volk frei erwählt, — um der Väter willen, so setzt das Deuteronom hinzu.[1] Gott gefiel es, um seiner Gerechtigkeit willen, d. h. um seine heilbringenden Ordnungen zu offenbaren, gross und herrlich das Gesetz zu machen.[2] Nicht Israels besondre Kraft, Güte oder Klugheit hat ihn bewogen; im Gegentheil das Volk war ein sündiges Volk.[3] Aber es gilt ja überall für den wahrhaft Frommen: nicht uns Herr, nicht uns, — Deinem Namen gieb die Ehre.[4] Und das Losungswort heisst „nicht mit Kraft und nicht mit Stärke, sondern mit meinem Geiste“![5]

Gott fand Israel wie ein verwahrlosetes, dem Tode preisgegebenes Kind.[6] Er hat es erlöst,[7] hat es erst geschaffen, d. h. zu einem Volksthume gebildet.[8] Er hat es gezeugt zu seinem Sohne,[9] so dass auch die Glieder des Volks seine Kinder sind,[10] — hat es zu seinem Erbtheil gemacht,[11] seinem Eigenthum,[12] seiner Gattin,[13] seinem Priester und Gesalbten,[14] seinem Jesurûn.[15] Er hat es getragen vom Mutterschoosse an,[16] mit Liebesseilen geführt,[17] ihm seine zahllosen Gesetze geschrieben,[18] seinen heiligen Geist in Israels Mitte gegeben,[19] — es in das

[1] ψ CV, 8 ff. deut. VII, 8. IX, 5. 27. IV, 37. X, 14 f. XXIII, 6. [2] B. J. XLII, 21. [3] deut. VII, 7 f. VIII, 14. 17. IX, 4 f. X, 14 f. cf. IX, 6. 13. [4] ψ CXV, 1. [5] sač. IV, 6. ψ CXLVII, 10. [6] ezech. XVI, 1 ff. [7] B. J. XXXV, 10. (jes. XXIX, 22.) [8] B. J. XLIII, 1. 15. 21. XLIV, 2. 21. LIV, 5. (hos. VIII, 14.) [9] deut. I, 31. VIII, 5. hos. XI, 1. jes. I, 2. jerj. III, 19. XXXI, 9. 20. ψ LXXX, 16. [10] Z. B. B. J. XLIII, 6. [11] deut. IV, 20. IX, 29. XIV, 21. 1 reg. VIII, 51. 53. jerj. XII, 7. B. J. XLVII, 6. ψ XXVIII, 9. XXXIII, 12. LXXVIII, 71. XCIV, 5. 14. [12] ψ CXXXV, 4. [13] hos. I—III. ezech. XVI, 8 ff. XXIII, 4.

[14] hos. IV, 6. hab. III, 13. [15] יְשֻׁרוּן Schmeichelname von ישר gebildet. deut. XXXII, 15. XXXIII, 5. 26. [16] B. J. XLVI, 3. [17] hos. XI, 3 ff. [18] hos. VIII, 12. [19] B. J. LXIII, 11.

Land der Ruhe, Kanaʿan, geführt,[1]) es dort eingepflanzt als einen schönen, treuen d. h. die Erwartung nicht trügenden Spross,[2]) es geführt wie ein Adler seine Jungen.[3]) „Mein Volk sind sie“ sprach Gott, „Kinder die nicht lügen werden“; in all' ihrer Noth ward ihm Noth.[4])

Die Prophetie weiss, dass sich dieses Verhältniss nicht geändert hat. Gottes Liebe hat Israel nicht verlassen. Nie hat Israel von Gottes Seite einen Fehl der Bundeserfüllung gefunden; Gott hat es immer retten wollen; — nur Israels Treulosigkeit hat ihn gehindert; auch wo er züchtigte war es die liebende Vaterhand, welche schlug. Er ist immer ein Lebensbrunnen für das Volk gewesen.[5]) Und diese Liebe lässt nicht nach; bis zum Greisenalter will Gott das einst geliebte Volk tragen; es ist ihm noch immer der Liebling, der Gesalbte, der Knecht, den er erwählt.[6]) Israel darf nicht wähnen, sein Weg sei verborgen vor Gott.[7]) Diese fortdauernde Gottesliebe, auf welche sich auch alle Hoffnung der Zukunft baut, — ist ebensowohl wie die frühere, aus der des Volkes Heilsstand geboren ward, eine freie unverdiente Gnade. Gott rettet Israel nicht weil ihn das Volk geehrt hätte, sondern obwohl es ihn mit Sünden beschwert hat.[8]) Er rettet es um seinetwillen, um seines Namens willen, d. h. weil seine Offenbarung und seine Heilszwecke mit diesem Volke verbunden sind.[9])

Von diesem Glauben an die fortwährende durch allen Zorn hindurch sich bewahrende Bundesliebe Gottes zu Israel wird auch die ganze prophetische Geschichtsschreibung getragen. Sie ist nicht nachdenkende pragmatische Geschichtsschreibung wie die der folgenden Zeit. Aber ebensowenig ist sie einfach erzählende Geschichtsschreibung, für welche die Feststellung des Thatbestandes das höchste Ziel wäre. Sie ist der Ausdruck des Glaubens, dass Gott des Volkes Leben und seine Liebe der feste Grundstein der

[1]) hos. II, 10 f. deut. XII, 9. [2]) jerj. II, 21. (jes. V, 1 ff.) [3]) deut. XXXII, 10 f. (hab. III, 19.) [4]) B. J. LXIII, 8. 16 (statt לֹא l. לוֹ) cf. am. II, 9 f. jerj. XIV, 8. saĉ. II, 12. (jerj. II, 3. ψ CXXIV, 1.) [5]) hos. VII, 13. deut. VIII, 5. mich. VI, 3 ff. jerj. II, 5. 13 f. 31. [6]) B. J. XLIII, 4. XLVI, 4. LXII, 5. LXIII, 16. cf. XLI, 8 f. XLII, 18. XLIII, 8. 10. XLV, 4 ff. XLVI, 3. jerj. XXX, 10 etc. [7]) B. J. XL, 27 f. L, 2 XLIX, 14. LIX, 1. [8]) B. J. XLVIII, 8. XLIII, 22 ff. [9]) B. J. XLIII, 21. 25 ff. XLVIII, 9. 11.

Gegenwart und Zukunft des Volkes ist, dass das Volk Nichts verdient hätte als Zorn und Strafe, dass aber Gottes Liebe grösser ist als der Menschen Sünde.

3. Das Heil als Hoffnungsgegenstand.

Für die mosaische Zeit ist das aus Gottes Gnade stammende Heil vorwiegend ein gegenwärtiges; bei aller Unvollkommenheit des Heilsstandes ist das Volk doch wesentlich im Genusse desselben befriedigt, sieht wenig über denselben hinaus, und so oft das doch geschieht, eigentlich nur auf ein im Ganzen gleichartiges Bild der Zukunft. In der prophetischen Zeit wird das anders. Ein Stück nach dem andern aus der Heilsgegenwart ging verloren; sie ward zum Schatten von dem, was sie gewesen war. So fällt das Schwergewicht allmählig auf das Heil der Zukunft statt auf das mehr und mehr schwindende Heil der Gegenwart. Es liegt im Wesen des Heils, auch in die Zukunft zu weisen; denn die Offenbarung göttlichen d. h. ewigen und unerschöpflichen Lebens ist nie in irdischer Form völlig erschöpft, weist immer in neue seligere Tiefen. Aber es ist doch sehr verschieden, ob eine Zeit mehr auf das schon Empfangene oder mehr auf noch Kommendes blickt. Freilich so wie sich die christliche Volksanschauung vielfach die Frömmigkeit des gesammten Alten Testamentes denkt, — als eine wesentlich in einem kommenden Heil ruhende, von der Gegenwart, weil darin noch keine wahre Beseligung zu finden sei, wenig berührte, — so ist auch die Frömmigkeit der prophetischen Zeit nicht; dazu ist sie viel zu gesund. Wohl aber nimmt die Hoffnungsseite im Heilsglauben jetzt eine wichtigere Stellung ein als im Mosaismus.

4. Der Glaube als Mittelpunkt der Heilsgesinnung.

Wenn wir im Mosaismus, vorzüglich in seinen späteren Gestaltungen, schon eine Betonung des Glaubens als des eigentlichen Mittelpunktes der Gesinnung gefunden haben, welche das Wesen des Bundestreuen ausmacht, — freilich ohne dass dies gerade häufig lehrhaft aus den Erzählungen noch besonders herausgehoben würde, — so finden wir nun in dieser Zeit eine sehr

ausdrückliche und häufige Betonung des Satzes, dass die vor Allem geforderte Grundgesinnung der Glaube ist. Auch hier zwar ist es nicht ein bestimmter technischer Ausdruck, wie das „Glauben“ bei Paulus, welcher uns entgegentritt. Das Grundwesen des heilbringenden Glaubens löst sich in seine bedeutendsten Erscheinungsformen auf. Bald ist es das „sich auf Gott verlassen“,[1] — bald das „auf ihn trauen“;[2] — oder es wird das „an ihm hangen“[3] betont, oder die feste unerschütterliche Ruhe und Gleichmässigkeit des Herzens ihm gegenüber,[4] oder das Vertrauen auf sein Wort.[5] Oder auch es wird die Hoffnungsseite betont, — das Harren auf Gott,[6], das Warten auf sein Heil,[7] das Ausharren auf sein Wort.[8] Aber in allen diesen Ausdrücken, die auch dichterisch gewendet werden, wie in der Form „hinzittern zu seinem Worte“[9] ist doch das beschrieben, was den evangelischen Begriff des Glaubens ausmacht, — des Glaubens, welcher hier wie im Christenthum das von Gott offenbarte Heil, die Erlösung und Versöhnung zum Gegenstande hat, — wenn auch in einer noch unvollendeten Form, also ohne dass der Glaube schon die volle Seligkeit und die volle Kraft sittlicher Entschlossenheit bringen konnte, wie das Christenthum sie bietet. Und wenn diese Ausdrücke, wie die angeführten Stellen zeigen, mit den Bezeichnungen für „Fromme“ „Bundestreue“ überhaupt abwechseln, wenn sie also das eigenste Wesen dessen bezeichnen sollen, was den Israeliten zum Gegenstand göttlichen

[1]) בָּטַח ב ψ XXVI, 1. XXXVII, 3. 5. XL, 5. LII, 10. LXII, 9. LXXXIV, 13. LXXXVI, 2. XCI, 2. CXII, 7. CXV, 9. CXXV, 1. XXV, 1—3. 2 reg. XVIII, 5 f. prov. III, 5. u. o. [2]) חָסָה בְּ eigentlich „Zuflucht bei ihm suchen“ ψ V, 12. XXXVII, 20. XXXIV, 23. XXV, 20. LVII, 2. LXXI, 1. CXVIII, 8 f. prov. XXX, 5. zeph. III, 12. nah. I, 7.

[3]) דָּבַק בְּ 2 reg. XVIII, 6. cf. חָשַׁק בְּ ψ XCI, 14. [4]) סָמוּךְ ψ CXII, 8. B. J. XXVI, 3. נָכוֹן ψ LVII, 8. Dahin gehört auch die אֱמוּנָה hab. II, 4. (cf. 2 reg. XII, 16. XXII, 7 für „Treu und Glauben“.)

[5]) הֶאֱמִין בְּ . לְ 2 reg. XVII, 14. ψ CVI, 12. jes. VII, 9. VIII, 17.

[6]) קִוָּה אֶל . לְ (auch קוים c. acc.). ψ XXVII, 14. XXXVII, 34. XL, 2. CXXX, 5. XXV, 21. cf. XXXVII, 9. LXIX, 7. thren. III, 25. [7]) יִחֵל und הוֹחִיל ψ XXXIII, 18. CXIX, 74. XXXVIII, 16. XXXIX, 8. XLII, 6. CXXX, 5. 7. CXXXI, 3. [8]) חִכָּה zeph. III, 8. ψ XXXIII, 20. (dan. XII, 12.) jes. XXX, 18. B. J. LXIV, 3. [9]) hos. XI, 11. חָרַד (cf. B. J. LXVI, 2. 5.)

Wohlgefallens macht, so ist ja deutlich, dass auch der Prophetismus als das eigentlich Entscheidende für die Heilsstellung den Glauben ansieht.

So fordert denn auch die Prophetie gradezu Glauben als unerlässliche Bedingung des Heils: „wenn ihr nicht glaubt, so besteht ihr nicht". [1]) Gegenüber der Welt und ihrer Macht und Herrlichkeit, gegenüber dem eiteln Selbstvertrauen, vertraut das echte Israel auf Gott, und lebt durch diese treue, beständige Richtung des Sinnes auf Gott. [2]) „Verflucht sei der Mann, welcher Fleisch zu seinem Arm macht und auf Menschen sich verlässt, — gesegnet der Mann der auf Gott vertraut". [3]) — So tadelt das Deuteronom vor Allem, dass das Volk nicht glaubte, [4]) und betont, dass das Ziel der göttlichen Offenbarung die Erweckung des Glaubens war, — eines Glaubens den selbst Wunder und Zeichen nicht erschüttern dürfen. [5]) So hebt es hervor, dass Kanaʿan seine eigentliche Bedeutung als Glaubensland habe, weil von Gottes Güte, seinem Regen, das Gedeihen dieses Landes in jedem Augenblicke abhängt. [6]) Glaube ist es der überall von den Propheten gefordert wird, die Ueberzeugung einestheils von des wahren geistigen Gottes Macht und Unwiderstehlichkeit, [7]) andrerseits von seinem unabänderlichen Heils- und Liebeswillen, mit welchem er die in seinen Bund Eingetretenen umfasst. [8]) Darum ist ja das echte Israel das Volk der Armen, Elenden, welche nicht in sich oder der Welt den Schwerpunkt ihres Vertrauens haben, sondern in Gott. Und wie die Psalmen überall von der Seligkeit des Glaubens singen, — so führt uns das Buch Hiob in das innerste Geheimniss desselben: Gott noch festzuhalten im Glauben, auch wo Vernunft und menschliche Einsicht ihn nicht mehr erkennen können.

Schon die vorher angeführten Ausdrücke zeigen, wie stark die Hoffnungsseite mit dem Glauben verbunden ist. Das echte Israel harrt seines Gottes; — sein Losungswort ist: „auf

[1]) jes. VII, 9. VIII, 17. XXVIII, 16. (2 chron. XX, 20.) [2]) hab. II, 4. jerj. V, 3. B. J. XXV, 9. XXVI, 2. 3. 8. ψ LXII, 2. 6. (cf. jerj. XXXIX, 18. B. J. L, 10. jes. XXX, 15.) [3]) jerj. XVII, 5. 7. (nah. I, 7. B. J. XLIX, 23. zeph. III, 12. 8 etc.) [4]) deut. I, 32. IX, 23. (2 reg. XVII, 14.) [5]) deut. VIII, 3. VII, 17. XXXII, 39. cf. XIII, 2 ff. [6]) deut. XI, 12. 14. [7]) B. J. XL, 28 ff. L, 2. LIX, 1. [8]) B. J. XLIX, 14 f. L, 1 ff.

den Herrn hoff' ich". Auf den Gott, der sein Angesicht verborgen hat vor den beiden Häusern Israels, hofft der Prophet;[1]) d. h. über die scheinbare Ungnade der Gegenwart hinaus hält der Glaube die Gnade der Zukunft fest. Weil Israels Gott der ist, welcher für den handelt, der auf ihn harrt, den rettet, der seinen Namen anruft, den nicht zu Schanden werden lässt, der auf ihn hofft,[2]) — so ist Glaube der Weg zum Leben. Nur wer auf Gott traut, wird seinen heiligen Berg erben.[3])

Der Gegensatz gegen diesen Glauben ist vor Allem der Unglaube, die Ursache alles Verderbens für Israel.[4]) Das Volk ist entweder in verzweifelndem Kleinmuth irre an Gottes Heil und Gnade; — oder es sagt sich in frechem sinnlichen Uebermuth von ihm los, da er doch weder Gutes noch Böses thue. Immer aber ist es die Bestimmtheit der Ueberzeugung durch das Sinnliche allein, durch die drohende Weltmacht, durch empfundenes Unglück, durch das Gefühl eigner Stärke u. dgl. Wir verweisen für die nähere Ausführung auf das zu dem Höhepunkt der Sünde Gesagte. Der zweite Gegensatz ist der Aberglaube, die Bestimmung der Glaubensüberzeugung durch Nichtgöttliches, mögen es falsche Götter sein, oder der Zauberspuk der Heiden, oder menschliche Macht und Einsicht, Wagen und Rosse.

Unglaube und Aberglaube sind Bundesbruch, vernichten den Gedanken des wahren Israel, führen die Sündenstufe herbei, auf welcher es keine Gnade mehr geben kann. Das also, was recht eigentlich Israel seinen Gnadenstand giebt und sichert, — was wenn es bewahrt wird, auch Sünden überwinden kann kraft der Versöhnungsmacht des Heilsgottes, ist der Glaube, das Festhalten an dem Bundesgott in festem Vertrauen und freudiger Hoffnung.

[1]) jes. VIII, 17. (auch die Heidenländer „harren auf ihn" B. J. LI, 5.)
[2]) B. J. XLIX, 23. LXIV, 3. joël III, 10. nah. I, 7. etc. [3]) B. J. LVII, 13. [4]) deut. I, 32. IX, 23. 2 reg. XVII, 14. ψ LXXVIII, 8. 19. 22. 32.

CAPITEL XLIX.

Gerechtigkeit, Seligkeit, Weisheit des echten Israeliten.

1. Der Begriff des Gerechten. (cf. I, 411 ff.)

Das Wort „gerecht" „Gerechte" kommt in der prophetischen Zeit ganz wie in der mosaischen vor. Auch im einzelnen Falle kann der gerecht heissen, welcher das Recht auf seiner Seite hat.[1] Aber meistens sind „die Gerechten" eine ganz bestimmte Menschenklasse, gegenüber den Frevlern, den Gottlosen, — mag nun das ganze Volk Israel in seiner idealen Erscheinung gegenüber den Heiden nach ihrer Feindschaft gegen das Gottesreich so heissen,[2] — oder mögen, was weitaus häufiger der Fall ist, in Israel sich „Gerechte" und „Frevler" gegenüberstehen. Im letzteren Falle sind die Gerechten auch in dieser Zeit nie als Sündlose betrachtet. In denselben Liedern, deren Sänger sich sehr bestimmt zu den Gerechten rechnen, kommen auch Sündenbekenntnisse vor,[3] — und derselbe Hiob, den Gott gerecht nennt,[4] und der selbst mit äusserster Entschiedenheit an seiner Gerechtigkeit festhält,[5] weiss von Jugendsünden.[6] Gerecht heissen die Israeliten, welche die richtige Stellung einnnehmen zu Gottes Offenbarung und Willen, welche in aufrichtiger Gesinnung gegen Gott und den Nächsten die Ordnungen Gottes als Ausdruck des eignen Willens, der eignen Freude und Neigung empfinden. Das Wort „Gerechte" kann desshalb ohne besondern Unterschied abwechseln mit „Redliche", „Fromme" und ähnlichen Ausdrücken.[7]

Insofern der Begriff der Gerechtigkeit einen Richter und Richterspruch voraussetzt, hat das Wort „gerecht", wie zum Mosaismus gezeigt ist, eine unmittelbare Beziehung zu Gott. Ob

[1] So z. B. ψ LIX, 4 f. CVI, 31. [2] ψ CXVIII, 15. 20. hab. I, 4. 13. ezech. VII, 21. [3] ψ XXXI, 2. cf. 11. XLI, 5. cf. 13. XXXVIII, 4. 6. 19. XL, 9. 13. (ψ LXIX, 6. 8 könnte ironisch darauf gehen, dass was man ihm als Schuld anrechnet, grade die Treue gegen Gott ist.) (jerj. XX, 12.) [4] hiob I, 1. 8. II, 3. XLII, 7. [5] hiob VI, 10. 29. X, 6. XII, 5. XIII, 23. XVI, 11. 17. XXIII, 10 ff. XXVII, 2. [6] hiob VII, 21. X, 14. XIII, 26. XIV, 4. [7] ψ CXI, 1. CXLIX, 1. cf. ψ XXXI, 20. XLI, 13. LXIV, 5. cf. ψ XXXI, 24. XXXV, 11. LXIV, 11. XCVII, 11. CXXV, 4. CXL, 14. cf. I, 412. N. 2.

vor seinem Auge der Mensch so erscheint, wie er ihn will, das ist die grosse Lebensfrage für den Menschen. So heisst es „Gott macht gerecht“, d. h. er lässt vor seinem Urtheil den Menschen als mit seinem Willen übereinstimmend erscheinen; er giebt auf diese Weise Gerechtigkeit, nicht durch eine innre Umwandlung, sondern durch eine Handlung seiner richterlichen Thätigkeit. Diese rein forense Bedeutung des Wortes ist durch den Sprachgebrauch auch in dieser Zeit ausser allem Zweifel.[1])

Mit dieser Bedeutung des Wortes hängt es denn auch zusammen, wenn vorzüglich im B. Jes. die von Gott ausgehende Gerechtigkeit mit dem im Erfolge sich aussprechenden Urtheile Gottes über die Stellung zu ihm zusammenfällt, so dass also Gerechtigkeit dem Inhalte nach fast dasselbe ist, wie Sieg, Heil, — und mit „Hülfe“ geradezu abwechselt.[2])

Das Wesen der Gerechtigkeit in Israel entfaltet sich also ohne Rücksicht auf die Möglichkeit völliger Sündlosigkeit. Der Israelit steht ja auf einem Boden, auf welchem Sündenvergebung und Gnade mit gesetzt sind, auf welchem also gerecht sein kann, auch wer wohl von seiner Schwäche und Sünde weiss. Alle die nennen sich ohne das geringste Bedenken Gerechte, welchen es ernst ist mit dem Halten der Gottesgebote, welche nach Recht trachten, Gott suchen, sich fern halten von Götzendienst, Unzucht, Bedrückung, Beraubung, Wucher, — dagegen Recht und Güte üben, — fehllos und grade vor Gott wandeln.[3]) Sie nennen sich gerecht und zwar mit einem Nachdruck, welcher den Christen vielfach verletzt, und von dem Lutz nicht mit Unrecht sagt, er sei ein „unreiner Ausdruck des Gefühls des Lebens in der Gnade“.[4]) Sie fordern von Gottes Gerechtigkeit Hülfe

[1]) Vgl. die Concordanz von Buxtorf ed. Baehr, 1861, zu הִצְדִּיק und הִרְשִׁיעַ (הֶאֱשִׁים ψ V, 11). Besonders bezeichnend; jes. V, 23. prov. XVII, 5. hiob X, 2. 15. XI, 1. IX. 20. 29. XIII, 18. XV, 6. XXVII, 5. XXXII, 3. XXXIV, 5. 29. deut. XXV, 2. B. J. L, 8. 1 reg. VIII, 32. 2 chr. VI, 23. ψ XXXVII, 33. XCIV, 21. [2]) B. J. XLI, 1. 10. XLII, 21. XLV, 8. LI, 5 f. LVI, 1. LIV, 14. 17. LVII, 12. LXI, 3. 10. LXII, 1. LIX, 9. 11. (cf. mich. VI, 6. VII, 9. ψ LXXI, 15.) [3]) Cf. z. B. deut. VI, 25. XXIV, 13. ezech. XVIII, 5 ff. hos. XIV, 10. B. J. LI, 1. hiob I, 1. 8. II, 3. XII, 5. IV, 6. XVI, 17. XVII, 2. 1 reg. VIII, 58. 61. IX, 4. 2 reg. XX, 2 ff. ψ XXXVII, 30 f. CVI, 3. [4]) So ψ XXVI, 1. 2. 6. 11. XXXV, 24. XLIV, 18. 21. CXIX, 121. 2 reg. XX, 2 f. hiob IV, 6.

und Schutz, — wo der Christ an Gottes Gnade sich wenden würde.[1]) Aber doch, abgesehen von einzelnen rhetorischen Ausdrücken, die über das Ziel hinausgehen, wesentlich aus dem ganz richtigen Gesichtspunkte, dass innerhalb des Bundes auch die Verzeihung der nicht aus bösem Willen stammenden Sünden gerecht ist, und dass der Bund Gott allerdings verpflichtet, die ihm Getreuen gegen die Angriffe der Feinde Gottes zu schützen.[2]) Diese Gerechtigkeit ist keine unvergängliche. Der Gerechte betet, dass Gott ihn bewahre vor zu schwerer Versuchung, die ihn zu wirklichem Frevel hinreissen könnte,[3]) — und der Prophet denkt sich die Möglichkeit, dass ein Gerechter auch zum Frevler werden könne.[4]) Aber sie ist eine wirklich vorhandene. Ein Geschlecht, eine innerlich verbundene Genossenschaft von „Gerechten" steht der Masse des Volkes, steht den abtrünnigen Frevlern gegenüber.[5])

2. Entstehung dieser Gerechtigkeit.

Auch im Prophetismus wird nicht weiter gefragt, wie diese Gerechtigkeit zu Stande komme, wie sich Gnade, Werke und Glauben zu einander verhalten; es wird ja überhaupt nicht die Reinheit theologischer Anschauung erstrebt, sondern auf die richtige religiöse Gesammtstellung hingewiesen, in welcher in der That alle diese Momente in noch ungeschiedener Einheit liegen. Aber wenn wir theologisch fragen, wo nach dem eigentlichen Sinne der Religion dieser Zeit die Wurzeln solcher Gerechtigkeit liegen, so ist die Antwort nicht schwer zu finden.

Der Bund auf welchem alle Gerechtigkeit des Einzelnen ruht ist ja nicht bei einer schon vorhandenen Gerechtigkeit des Volkes geschlossen,[6]) — sondern aus freier Gnade; in ihm liegen die

[1]) ψ LXXI, 2. (LXXIV, 20.) jes. XXXVIII, 3. [2]) (Cf. Cap. XLVIII, 1.) ψ LIV, 7. LV, 4. [3]) ψ XIX, 14. CXXV, 3 (beidemal wohl Bitte um Verschonung von der Herrschaft Frevelnder, nicht bloss „des Uebermuths". Herrschaft von Bösen bringt schwere Versuchung.) CXLI, 3. (CXLIII, 2.) [4]) ezech. III, 20 f. XVIII, 24. 26. XXXIII, 12 ff. [5]) ψ I, 5 f. V, 13. XXXI, 19. XXXIII, 1. XXXIV, 16. XXXVII, 16 f. 21. 25. 29. 39. LII, 8. LV, 23. LVIII, 11 f. LXIV, 11. LXVIII, 4. LXXII, 7. XCIV, 21. XCVII, 11. CXXV, 3. CXL, 14. CXLII, 6. CXLVI, 8. prov. XXV, 26. XXVIII, 1. XXIX, 7. cf. ψ CXIX, 63. [6]) deut. IX, 4. VIII, 14. 17. VII, 7 f. X, 14 f. etc.

erlösenden und versöhnenden Kräfte, wodurch Israel wird, was es ist. Also giebt es eine Gerechtigkeit in Israel nur aus Gottes Gnade. Mag auch das abergläubische Volk an eine eigne Gerechtigkeit, aus den Werken, gedacht haben, die Religion des Alten Testamentes schliesst solche Meinung vollständig aus. Und der echte Sinn dieser Religion tritt in den Gebeten hervor, in welchen gebetet wird um Bewahrung vor Versuchung, um Vergebung der Sünde: „gehe nicht in's Gericht mit Deinem Knechte, denn vor Dir ist kein Lebendiger gerecht“.[1])

Das tritt auch in der prophetischen Aussicht auf die Vollendungszeit deutlich hervor. Die Gerechtigkeit, welche dann Zion schmücken soll, will Gott selbst geben; — also es soll eine „Gerechtigkeit Gottes“ sein.[2]) Gott selbst will seinen Geist über alles Fleisch ausgiessen, seinen Bund statt auf Steintafeln in die Herzen schreiben.[3]) Also auch dann, — und wie vorher gezeigt auch dann ohne des Volkes Verdienst, — wird Gottes Gnade die Gerechtigkeit in Israel herstellen. Das Verhältniss der Zuversicht auf eigne Gerechtigkeit und des Anrufens der göttlichen Gerechtigkeit zu diesem Gnadencharakter des Heils in Israel ist schon oben beleuchtet.

Nach dem früher Gesagten ruht des Israeliten Gerechtigkeit also im letzten Grunde auch auf dem Glauben, sowohl dem Glauben des ganzen Volkes, wodurch das Heilsverhältniss zu Stande kam, als auch dem Glauben des Einzelnen, wodurch er allein ein wahres Glied dieses Volkes, allein ein gerechter Sohn Israels sein kann. Diese centrale Bedeutung des Glaubens für die ganze Heilsstellung tritt, wie zum vorigen Capitel gezeigt, in der prophetischen Zeit noch viel entschiedener hervor, als in der mosaischen. Denn die persönliche Entscheidung des Einzelnen, sein Glaube oder Unglaube, fallen natürlich in Zeiten der Verwirrung, der Krisis, mehr in das Gewicht, als in Zeiten, wo der Gesammtglaube eines Volkes die Glaubensentscheidung des Einzelnen fast selbstverständlich macht. Und je mehr das Heil aufhört, Gegenstand gegenwärtiger Erfahrung zu sein, je mehr es sich auf das ewige Geistige und auf das unsichtbare Zukünf-

[1]) ψ XIX, 14. CXXV, 3. CXLI, 3. CXLIII, 2. cf. LI. CXXX.
[2]) jes. I, 25 ff. IV, 4. XXXIII, 5. B. J. LXI, 11. (hiob XXXIII 26.)
[3]) joël III, 1 ff. jes. XXXII, 15. jerj. XXXI, 31 ff. etc.

tige beschränkt, desto mehr tritt das eigenste Wesen des Glaubens in den Vordergrund.

Nur ein Punkt ist hier noch dem Mosaismus gegenüber zu betonen. Das Verhältniss des Glaubens zu den Werken war dort in sofern dualistisch, als aus dem Glauben nur der Entschluss des Gesammtgehorsams gegen das Gesetz folgen konnte, die einzelne That dagegen ganz ohne Bezug auf den Glauben nur eine That des Gehorsams gegen eine Gesetzesvorschrift war. Hier nun findet sich eine Ueberleitung zu der völligen Einheit beider im Christenthum. Denn indem die Sittlichkeit vorwiegend auf die Gesinnung, auf die Einheit der Güte und Treue zurückgeführt wird, erscheint sie ja als unmittelbare Aeusserung des Glaubens an den Gott, der als Güte und Treue sich in Israel offenbart. Die Werke folgen mit innrer Nothwendigkeit aus dem Glauben. Der auf Gott Vertrauende, Hoffende ist an sich auch der gerecht, grade und billig Handelnde.

3. Die Seligkeit des Israeliten.

Der Gerechte in Israel ist als solcher auch selig. Denn sein Theil ist ja Gott, der lebendige Gott,[1] und dieser Gott ist das Gut aller Güter. Mehr als Vater und Mutter ist er;[2] schon der Gedanke an ihn ist lieblicher als alle Fülle des irdischen Genusses.[3] Er ist der Brunnen lebendigen Wassers,[4] das Licht, welches dem Frommen scheint;[5] sein dem Frommen freundlich strahlendes Antlitz ist der Inbegriff höchsten Wohlgefühles, wie das Leuchten der Sonne für die Erdenkreatur.[6] In zahllosen Wendungen wiederholt sich der Gedanke, dass die Frommen in Gott jauchzen, sich freuen, — sich wie in festlicher Dankopfermahlzeit „vor Gott" ergötzen, — in seiner Hütte weilen,[7] — kurz, dass sie in inniger Gemeinschaft des Lebens mit ihm das Höchste geniessen, was der Mensch an wahrem Glücke

[1]) threu. III, 24. ψ LXXIII, 25. CXIX, 57. [2]) ψ XXVII, 10.
[3]) ψ LXIII, 4. 6. [4]) jerj. II, 13. XVII, 13. (ψ XLVI, 5. XXXVI, 10.)
[5]) prov. IV, 18 ff. VI, 23. [6]) ψ V, 12 f. XXXVI, 10. (XVII, 15.)
[7]) jes. XXIX, 19. sač. X, 7. B. J. XXIV, 14. XXVI, 10. XLI, 16. ψ V, 12. XXVIII, 7. XXXIII, 1. 21. XXXVI, 4. XL, 17. XLIII, 4. LXXXV, 7. LXXXIX, 16 ff. XCVII, 12. CIV, 34. CV, 3. cf. LXI, 5. (XVI, 11.)

geniessen kann, — und was mehr und nöthiger ist als irgend irdisches Glück. Das echte Israel hat des Wortes nicht vergessen: „der Mensch lebt nicht von Brod allein, sondern von jeglichem Worte, welches aus dem Munde Gottes geht“.[1]) Und der Wahlspruch der Lebensweisheit ist: „selig der Mann, der auf Gottes Pfaden geht“.[2])

So ist auch das Gesetz für den echten Sohn Israels nicht eine schwere Bürde oder ein verhasster Zwang. Es ist die werthvollste, liebste Gnadengabe Gottes. Gott giebt das Gesetz zum Gut für Israel,[3]) — und der Fromme hat daran den Schatz, der köstlicher ist als Gold, süsser als Honig,[4]) — den Mittelpunkt seines Denkens, worüber er nachsinnt Tag und Nacht,[5]) — das Entzücken seiner Seele, nach dem sein Liebesverlangen geht.[6]) — Die schönen Gottesdienste des Herrn[7]) sind der Ausdruck irdischer Seligkeit für den echten Israeliten. An den Altären des grossen Gottes findet er seine wahre Heimath;[8]) — ein Tag in den Vorhöfen Gottes ist besser als tausend andre.[9]) Und noch in der Ferne tragen den frommen Sänger sehnsüchtige Gedanken zu den festlich wallenden Chören, bei denen er so gern wäre.[10]) In dem Hause Gottes fühlt er sich als Hausgenosse Gottes, von den seligen Schauern der Gottesgegenwart bewegt und getragen.

Gott und seine Offenbarungen sind des Frommen Seligkeit. Wenn er sie hat, so fragt er Nichts nach Himmel und Erde.[11]) Er kann selig sein mitten im Leiden, ob ihm auch Leib und Seele verschmachten;[12]) ja er kann frohlockend mitten in Bedrängniss sprechen „wenn ich im Dunkeln sitze, ist Gott mein Licht“.[13]) Der höchste Ausdruck dieser Seligkeit ist das „Gott schauen“, „sich an seiner Gestalt (?) sättigen“, — ein Ausdruck der durchaus nichts von jenseitiger Seligkeit in sich schliesst, sondern die höchste, gleichsam sinnlich gewordene Ge-

[1]) deut. VIII, 3. [2]) ψ I, 1. LXXXV, 10—14. jes. III, 10. B. J. XLVIII, 18 f. deut. XI, 26. etc. [3]) deut. X, 13. [4]) ψ XIX, 8 ff. CXIX, 105. [5]) ψ I, 3. josua I, 3. XXIII, 6. [6]) ψ CXIX, 14. 16. 20. 47. 54. 70. 77. 92. 97. 113. 127. 140. 143. 159. 167. 174. [7]) ψ XXVI, 8. XXVII, 4. [8]) ψ LXXXIV, 4. [9]) ψ LXXXIV, 11. [10]) ψ XLII, 5. (LXXXIV, 3 f. CXXXVII, 1. 5. 6) [11]) ψ LXXIII, 25 f. [12]) ψ LXXXIV, 7. (XXXIV, 20). [13]) micha VII, 8 (cf. hab, III, 18.) (καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν rom. V, 3.)

meinschaft mit ihm, das Empfinden und Fühlen dieser Gemeinschaft der Gnade bezeichnet.[1]) Darum kennt der Fromme auch kein höheres Gebet, als dass Gott ihn erleuchte in seinen Pfaden,[2]) — und dass Gott seinem Namen die Ehre gebe, ihn verherrliche in der Welt.[3]) — Wo die fühlbare Gemeinschaft mit Gott aufhört, wo der Fromme getrennt ist von den Stätten der Offenbarung, da sehnt er sich zu ihnen, wie die verschmachtende Gazelle nach Wasserrinnen; seine Säfte wandeln sich in des Mittags Gluthen.[4]) Also Gott ist das höchste Gut; die Gemeinschaft mit ihm das Eine, was Noth thut.

In der Gemeinschaft mit Gott liegt auch die Sicherheit und Ruhe in allen Stürmen des bewegten Menschenlebens. Seiner Hülfe, seines Schutzes kann der Fromme gewiss sein,[5]) Gott ist der Fels für die auf ihn Trauenden.[6]) Diese Sicherheit nun bekommt ihren stärksten Ausdruck in der Verbindung des Lebens mit der Gottesgemeinschaft. Es ist dabei nicht gemeint, dass den Frommen überhaupt kein leiblicher Tod betreffen werde. Selbst wo von „ewigem“ Leben geredet wird,[7]) zeigt der ganze Ton der Rede und die Abwechslung mit „Länge der Tage“ deutlich, dass nur eine rednerische Ausdrucksform vorliegt. Noch weniger ist von einem jenseitigen, dem Todtenreiche enthobenen Leben die Rede. Denn überall findet man, dass in solchen Stellen grade die Sicherheit gegenüber einer besonderen Todesgefahr gemeint ist, so dass das „aus der Scheol Hand retten“, „vom Tode retten“ nicht eine jenseitige Befreiung aus der Macht des Todes, sondern eine Bewahrung vor diesseitiger drohender Todesgefahr ist.[8]) Der Gedanke ist ein zunächst diesseitiger, aber allerdings mystischer Art, so dass er die Kraft in sich trägt, weiterzuführen. Denn wenn sich die Ausdrücke „Gottesgemeinschaft“ und „Leben“ überhaupt zu decken beginnen, so ist ja schon die Grundlage einer wahren

[1]) ψ XVII, 15. (ob nicht אֱמוּנָתֶךָ?) XVI, 11. etc. Zu der Bedeutung vgl. jes. XXXVIII, 11. [2]) ψ XXV, 4. 12. [3]) ψ CXV, 1. [4]) ψ XLII, 2 f. LXIII, 2. (jon. II, 5.) [5]) ψ XXIII, 3 f. XXVII, 1 ff. LV, 23. LVI, 4. 12. CXXI, 5 f. XXXIV, 8 ff. XXII, 10 ff. L, 15. prov. II, 20 ff. III, 6.

[6]) ψ XLII, 10. XLIII, 2. XLVI, 2. 12. XLVIII, 4. LXI, 4 f. LXII, 3. 7. LXVI, 9. LXXI, 3. 5. XCI, 1 ff. 9. LXXXIV, 12. [7]) ψ XXII, 27. XXX, 4. XXXVII, 28. XLI, 13. neh. II, 3. baruch I, 11. ψ LXXII, 7 (1 macc. XV, 41.) cf. ψ XCI, 16. XXI, 5. [8]) ψ XXXIII, 19. CIII, 4. prov. X, 2. 11. cf. ψ XLIX, 16. LXXIII, 23—26.

religiösen Unsterblichkeitsgewissheit vorhanden, — auch wenn die Lehre selbst noch nicht zum Bewusstsein kommt.

In diesem Sinne nun heisst es, dass die Frommen im Lebensbuche geschrieben sind,[1]) dass ihnen die Quellen und Pfade des Lebens offen stehen.[2]) Gott selbst ist Israels Leben;[3]) sein Wort legt Leben oder Tod dem Volke vor.[4]) Der Fromme wandelt vor Gott im Lichte des Lebens.[5]) Der Tod seiner Diener ist in Gottes Augen kostbar.[6]) Er rettet vom Tode, vom Rachen der Hölle, — giebt ihnen den Frommen nicht hin.[7]) Er hat Ausgänge auch für den Tod.[8]) Darum wer Lust zum Leben hat, mag zu Gott treten;[9]) — der Gerechte kann getrost und hoffnungsvoll dem Tode in das Antlitz schauen.[10]) So steigert sich das Gefühl der Sicherheit und Seligkeit in Gott zum Triumphe über jede Furcht und Todesangst.

4. Die Weisheit des Israeliten.

Cf. **Oehler** die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit. 1854. **Bruch** Weisheitslehre der Hebräer. 1851.

In der Gemeinschaft mit Gott liegt für den Israeliten auch die einzige Weisheit, welche in diesem Volke zum Ausdruck gekommen ist. Die Weisheit ruht nicht auf menschlicher Geistesarbeit, wie die Weltweisheit. Zwar weist erst Qoheleth das menschliche Grübeln über die tiefsten Lebensfragen als eitel und nutzlos zurück; — aber auch diese Zeit kennt doch schon im Hiob und den Sprüchen dieselbe rein religiöse Vorstellung von der Weisheit. Die sich weise dünkenden Menschen, die Klugen, die Spötter sind eigentlich Thoren, — und Gott macht seiner Zeit ihre Klugheit als Thorheit kund.[11]) Die heidnische Weisheit wird von der Einfalt der Frommen verspottet.[12]) Nichts

[1]) ψ LXIX, 29. (dan. XII, 1.) [2]) ψ XVI, 9. XXXVI, 9 f. [3]) deut. XXX, 20. [4]) deut. IV, 1. 4. 33. 40. V, 21. 23. 30. VI, 2. 24. VIII, 1. (XXX, 15. 19. XXXII, 47.) jerj. XXI, 8 ff. prov. III, 18 etc. [5]) ψ LVI, 14. (CXIX, 144.) XCI, 15. [6]) ψ CXVI, 15. [7]) ψ XVI, 10. XVII, 14 ff. XLIX, 16. LXXIII, 23–26. XXVII, 13. XXIII, 6. XXX, 4. XXXVII, 28. CIII, 4. XXXIII, 19. etc. [8]) ψ LXVIII, 27. [9]) ψ XXXIV, 13. XCI, 15.
[10]) ψ XVII. XLIX. LXXIII. vgl. die Stellen prov. X, 2. XI, 4. 7. XIV, 32, welche schon der vorigen Zeit gehören. [11]) prov. III, 34. (XII, 15. XIV, 12. XVI, 25. XVIII, 2.) ψ XIV, 1. LIII, 2. [12]) ezech. XXVIII, 3 ff.

kann unrichtiger sein, als in denen, welche wirklich im Alten Testamente als Weise bezeichnet werden, solche zu sehen, „denen die Volksreligion keine Befriedigung mehr gewährte“ (Bruch). Ueberhaupt ist es unrichtig, die „Weisen“ als eine gesonderte Klasse in Israel zu betrachten. Wo sie scheinbar so vorkommen,[1]) sind sie entweder mit den Erfahrenen, Alten, gleichbedeutend; — oder es werden einfach überhaupt die Frommen, Verständigen und Gerechten so bezeichnet. Das was der hebräischen „Weisheit“ eine Art von Aehnlichkeit mit der Philosophie andrer Völker giebt, ist, wie Oehler richtig hervorhebt, das in ihr nach einer innern Nothwendigkeit hervortretende Streben, die Grundgedanken hebräischer Religion zu einer vollständigen Lebensanschauung auszubilden, sie den Schwierigkeiten und Zweifeln gegenüber zu begründen, welche nothwendig aus der empirischen Betrachtung der Welt entstehen mussten, — und sie auf die einzelnen Fragen des praktischen Lebens anzuwenden.

Die Weisheit in Israel, — in welcher übrigens Kunstfertigkeit[2]) und blosse Lebensklugheit[3]) mit der höheren sittlichen Weisheit noch ungetrennt verbunden sind, — ruht in Gottes Offenbarung, vor Allem in dem wundervollen Gesetze,[4]) welches Israel vor allen Völkern auszeichnet. Gott giebt Weisheit;[5]) weise ist der Mann zu welchem Gott redet. Gottes Gebot ist ja nicht fern von Israel, so dass es erst aus dem Himmel oder jenseit des Meeres geholt werden müsste; es ist nahe; es ist in Israels Mund, — es zu thun.[6]) Also die Offenbarung Gottes ist keine bloss äusserliche, fremde; sie steht dem innern Leben des Menschen nahe. Israel als Volk der Offenbarung ist das Volk der wahren Weisheit. Durch Gottes Wort ist der Psalmsänger klüger als seine Lehrer, als die Weisen.[7])

Darum ist die Weisheit nur auf einem Wege zu erlangen: durch sittliche und religiöse Erfahrung von der von Gott ausgehenden Wahrheit. Zucht muss der annehmen wollen, welcher Weisheit sucht;[8]) — er muss Demuth gegen Gott haben;[9]) — er

[1]) jerj. XVIII, 18. cf. ezech. VII, 26. prov. I, 6. XIII, 20. cf. XXIII, 24.
[2]) ex. XXXV, 25. XXXVI, 1. 2. 4 etc. [3]) Z. B. prov. VI, 1 ff. 6 ff. XVI, 12 ff. etc. [4]) deut. IV, 6. 8. josua I, 8. VIII, 31. 34. ψ XXXVII, 30 f.
[5]) prov. II, 6. jerj. IX, 11. [6]) deut. XXX. 11–14. [7]) ψ CXIX, 99 f.
[8]) prov. I, 2. 5. III, 11 f. (XII, 1. XIII, 1. 24. XV, 5. XIX, 20. XXIII, 23.) [9]) ψ XXV, 5. 8. LI, 12 f. CXIX, 9 f. 29. 33 ff. CXXXIX, 23 ff.

muss nach Gott suchen; dann wird er Alles, wird auch Weisheit finden.[1]) Der Anfang der Weisheit ist Gottesfurcht.[2]) In diesem Worte liegt recht eigentlich das ausgedrückt, was wir Religion nennen. Zwar liegt natürlich zunächst die wirkliche Furcht vor Gott als dem höchsten Richter und Herrn darin.[3]) Aber eben diese Furcht einem richtig erkannten Gott gegenüber ist schon religiös. So wechselt denn damit ab „Gott lieb haben“,[4]) „Freude an Gottes Geboten haben“,[5]) „das Böse hassen“.[6]) Es ist eben „Religion“, — welche, von Unglauben und frecher Zuversicht gleich weit entfernt,[7]) die Verheissung des Lebens hat,[8]) — und auch ihrerseits wieder das Ergebniss der wahren Weisheit ist, so gut wie die wahre Weisheit nur auf sie gegründet sein darf.[9])

So kann die religiös-sittliche Gesinnung die wahre Weisheit erlangen; wer Gottes Willen thun will, wird auch seine Geheimnisse und Ordnungen verstehen lernen. Freilich die wirklichen Tiefen der Weisheit Gottes ergründet kein Geschaffner; sie ist ja von Himmel und Erde nicht zu erfassen; Untergang und Todtenreich sprechen „wir vernahmen ihr Gerücht“; sie hat selbst die Welt geschaffen; so kann nichts Geschaffnes sie fassen.[10]) Wohl aber wird die wahre, wesentliche Weisheit von dem Frommen empfangen, so weit ein Geschöpf ihrer fähig ist. Der fromme Israelit hat einen Inhalt seines Gedankenlebens, welcher eben so ewig und unumstösslich ist, wie Gottes eignes Leben, weil er im Grunde von Gottes Leben, wodurch die Welt ward, dem Wesen nach nicht unterschieden ist.[11])

So ist es nicht zu verwundern, wenn diese Weisheit des höchsten Preises werth und kostbarer geachtet wird als die gepriesensten Schätze.[12]) Sie giebt Kraft gegen Verführer,[13])

[1]) prov. VIII, 17. (XXVIII, 5.) [2]) prov. I, 7. IX, 10. hiob XXVIII, 28. ψ CXI, 10. (qoh. XII, 13.) יִרְאַת־יהוה [3]) ψ XXXIII, 8. (prov. XIII, 13. XIV, 16.) ψ XXII, 24. 26. XXV, 12. [4]) ψ LX, 6. cf. 7. [5]) ψ CXII, 1. [6]) prov. VIII, 13. josua XXIV, 14. [7]) deut. IV, 10. V, 26. VI, 2. 13. 24. VIII, 6. hos. X, 3. jes. XXXIII, 6. cf. XXIX, 13. mich. VI, 9. cf. hiob XV, 4. [8]) prov. X, 27. XIV, 26. XV, 16. XIX, 23. [9]) prov. II, 5. (I, 29.) [10]) hiob XXVIII, 13. 25. prov. VIII, 22 ff. [11]) prov. VIII, 22 ff. hiob XXVIII, 27 f. jerj. X, 12. LI, 15 ff. [12]) hiob XXVIII, 14 ff. prov. III, 18. VIII, 11. (XIII, 14. XVI, 16. 22. XX, 15.) cf. qoh. VII, 12. 19. IX, 16. [13]) prov. I, 10 ff. II, 12 ff.

Sicherheit,[1]) langes Leben,[2]) Macht und Reichthum.[3]) Sie macht durch echte Bescheidenheit[4]) und edles Maass[5]) vor Gott und Menschen angenehm.[6]) Alle die sie hassen, lieben den Tod.

CAPITEL L.

Die prophetische Anschauung von der Sittlichkeit.

1. Die Anschauung von der äusserlichen Reinheit Israels.

Israel ist das heilige Volk,[7]) das Volk welches Gott heiligt,[8]) welches er vom Mutterleibe auserwählt[9]) und berufen hat,[10]) an welchem er sich heiligt gegenüber den andern Völkern;[11]) — also Israel steht in dem besonderen Verhältnisse des Eigenthums, der Zugehörigkeit zu ihm. So ziemt diesem Volke auch eine besondre Art des Lebens; es ziemt ihm auch in Beziehung auf sein äusserliches Volksleben eine Reinheit und Weihe, welche andern Völkern nicht auferlegt ist.

Diese Seite tritt nun allerdings in dieser Zeit wenigstens nicht nach neuen Gesichtspunkten hin hervor. Mag auch Manches in den äussern heiligen Formen erst jetzt völlig festgestellt sein; — es ist doch sicher nur eine genauere Ausprägung von Gedanken gewesen, welche längst feststanden. Und es ist ja sicher, dass grade die grossartigsten Männer dieser Zeit oft mit paradoxem Nachdruck von der äusserlichen Reinheit auf die Herzensreinheit, von den äussern Formen auf das Gesetz der Sittlichkeit hingewiesen haben.[12]) Aber abgesehen davon, dass ganz deutlich eine Verschiedenheit der Anschauung in Betreff des Werthes dieser Dinge zwischen den verschiedenen Propheten statt fand, dass z. B. Ezechiel ungleich mehr Werth darauf legt als Jesajah,

[1]) prov. I, 32. II, 7 f. 12. [2]) prov. III, 2. 16. IV, 10. IX, 11. [3]) prov. XXIV, 3 f. 5 f. [4]) prov. XXV, 6. (luc. XIV, 8 ff.) [5]) prov. XXV, 16. [6]) prov. III, 4. VIII, 35. [7]) deut. VII, 6. XIV, 2. 21. XXVI, 19. XXVIII, 9. [8]) ezech. XX, 12. XXXVII, 28. [9]) בָּחַר deut. XXVI, 18. XXVII, 9. XXIX, 12. XXXII, 9. (XXVIII, 10.) [10]) hos. XI, 1. deut. XIV, 2. [11]) ezech. XX, 41. XXVIII, 25. 22. XXXVIII, 23. XXXIX, 27. [12]) jes. I, 14 ff. hos. V, 6. ψ XL, 7. L, 7 ff. etc.

— muss man nicht vergessen, dass solche abweisende Urtheile über die äusserliche Gerechtigkeit an sich nur die Hervorhebung derselben im Gegensatze zur wahren Herzensreinheit tadeln wollen, aber gar nicht einen Mangel an Achtung vor denselben an ihrer berechtigten Stelle beweisen. Wenn wir voraussetzen, dass je nach Zeiten und Verhältnissen die Stellung der Gottesmänner dieser Zeit zu der äussern Form der Heiligkeit allerdings verschieden gewesen sein mag, und dass jedenfalls der Hauptnachdruck nicht auf diese Seite gefallen ist, so ergiebt sich folgendes Bild.

Das prophetische Gesetz bietet in allen Hauptpunkten dieselben Forderungen sinnlicher Heiligkeit, welche die älteren Bücher aufgestellt hatten, wenn auch mit manchen kleinen Abweichungen welche veränderte Umstände und Sitten geboten.[1] Frommer äussrer Gottesdienst erscheint überall als eine Grundforderung des Wohlbefindens der Gemeine Gottes.[2] Auf das stärkste wird alle aus Eigennutz, Ungehorsam oder Gleichgültigkeit entstehende Nichtachtung der heiligen Formen getadelt.[3] In dem Idealbilde des Frommen erscheint es als besonders lobenswerther Zug, dass er auch für mögliche Sünden des Leichtsinns der Seinen Opfer darbringt.[4] In der prophetischen Geschichtsschreibung wird die Treue gegen die „Satzungen und Rechte Gottes“, besonders auch gegen die Opfer- und Kultusvorschriften, zum Richtmaass göttlichen Wohlgefallens genommen.[5] Speisegesetze[6] und Sabbathgebot[7] erscheinen dem exilischen Propheten bei aller geistigen Grossartigkeit seiner sittlichen Anschauung doch vom höchsten Werthe. Hosea denkt sich alle Speise ausserhalb des heiligen Landes unrein;[8] — Ezechiel mag selbst im Traume sich nicht an den Gedanken unreiner Speise gewöhnen.[9] Auch zu strenger Auffassung z. B. des Eides finden sich Anfänge.[10]

[1]) deut. X, 6. XII. XIV, 1—23. XV, 1 ff. XVI, 1—18. XVII, 1. XIX etc. (XXII, 5. 9—11. XXIII, 2. 3. 10—15. 18.) [2]) deut. XVII, 1. prov. III, 9. ψ LI, 20 f. (thren. I, 4. II, 6.) [3]) jes. VIII, 19. ezech. IV, 14. XXII, 26. jerj. XVII, 21 ff. [4]) hiob I, 5. [5]) Z. B. 2 reg. XXIII. (2 chr. XXXVI, 20.) [6]) B. J. LXV, 4 f. LXVI, 17. [7]) B. J. LVI, 3. cf. ezech. XX, 12. 21. XXII, 8. 26. jerj. XVII, 19 ff. [8]) hos. IX, 3 f.

[9]) ezech. IV, 14. — Nach der ganzen Stellung Ezechiels zu den Ceremonialgeboten kann die merkwürdige Stelle XX, 25 „Gott gab im Zorne Gesetze die nicht gut, nicht zum Leben dienend waren“, — sich unmöglich auf das Ceremonialgebot beziehen. Es muss wohl, so schwierig auch dann das נָתַן zu erklären ist, an die wirklichen Kinderopfer gedacht werden, welche in Israel Eingang fanden, vgl. Keil z. d. St. [10]) hos. IV, 15 erscheint

2. Das Ideal der Sittlichkeit in seinen Grundzügen.

Desto bedeutsamer ist die Weiterbildung, welche die Anschauung von der Sittlichkeit Israels in diesem Zeitraume erhielt, obwohl ja z. B. in den älteren Theilen des Spruchbuchs und in der Vätersage schon vielfache Anklänge an diese höhere Weiterbildung sich finden. Wir können sie im Allgemeinen so bezeichnen, dass überall von der blossen Form auf die That nach ihrer sittlichen Bedeutung, von der Aeusserlichkeit und Vielheit der Werke auf die Innerlichkeit und Einheit der Gesinnung gewiesen wird, — dass die sittliche Grundstellung, welche im Mosaismus mehr als Einzelnes neben Anderm vorkam, hier vollkommen einheitlich als das grosse Grundprincip erscheint, aus welchem das einzelne Handeln mit Nothwendigkeit folgt, — so dass dann auch religiöse Gesinnung und sittliches Handeln nicht mehr neben einander stehen, sondern sich unmittelbar aus einander ergeben. Die eigenthümliche Schwierigkeit der Aufgabe, das Idealbild der Sittlichkeit zu zeichnen, wie es für die prophetische Zeit galt, liegt nicht in dem Mangel oder der Dunkelheit des Stoffes, sondern in seinem überwältigenden Reichthum, der sich nur schwer in die hier nöthigen Grenzen einschränken lässt. Indem wir es versuchen, lassen wir als selbstverständlich bei Seite, dass die wahrhaft sittlichen Züge der vorigen Zeit, vor Allem der Dekalog, auch dieser Zeit zu Grunde liegen.[1]) Ebenso setzen wir den in der Sündenlehre gegebenen Stoff, soweit er hier in Betracht kommt, voraus.

Das wahrhaft sittliche Handeln ruht in der religiösen Gesinnung aus welcher es geschieht. Freilich das blosse theoretische Wissen von Gott, das Herr Herr sagen, thut es nicht.[2]) Aber die wahre Gesinnung der Frömmigkeit ist die Hauptsache. Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften,[3]) — das ist das grundlegende Gebot. Ihm ergeben sein und ihm trauen,[4]) aufschauen zu ihm, wie der Knecht zu dem Herrn aufschaut,[5]) ihn fürchten,[6]) dankbar gegen ihn

doch wohl nicht bloss der falsche Eid, sondern der Eid als solcher unerlaubt. Aehnlich sač. VIII, 16. cf. V, 3. [1]) deut. V, 6 ff. cf. IV, 13. 41. 45. X, 4. [2]) hos. VIII, 2. [3]) deut. VI, 5. X, 12. XI, 1. 13. 22. XIX, 9. XXX, 16. 20. XIII, 4 f. 1 reg. XIX, 10. 14. 2 reg. XXIII, 3. ψ XCVII, 10. CXLV, 18 ff. [4]) B. J. XLII, 19 (מְשֻׁלָּם). ψ XXXVII, 3. (Cap. XLVIII, 3.) [5]) ψ CXXIII, 1 f. [6]) deut. IV, 10. VI, 2. 13. 24. V, 26. VIII, 6.

sein,[1]) gehorsam und demüthig,[2]) — das ist die Grundgesinnung aus welcher allein alles Handeln wahren Werth erhält. So muss, wer vor Gott wandeln will, seines Herzens Vorhaut beschneiden,[3]) d. h. sein Herz für Gott weihen und reinigen. Er muss Gottes Gebote in sein Herz schreiben und sie zugleich sein ganzes äusseres Leben nach allen Richtungen durchdringen lassen.[4])

Diese Liebe gegen Gott aber soll sich nicht in Opfern, Festen und äusseren Leistungen zeigen, — sondern darin dass man im ganzen Wandel gegen den Bruder der göttlichen Grundgesinnung gemäss, nach Güte und Redlichkeit lebe. Gott erkennen, das heisst nichts Anderes als Recht und Liebe üben.[5]) Nicht von Opfern hat Gott geredet, als er bei dem Auszuge die Bedingungen des Bundes vorschrieb, sondern von Gehorsam und Treue.[6]) Das rechte Fasten ist Mitleid, Almosen und unbeugsam muthiger Rechtssinn.[7]) Statt Festversammlung, in welcher Gedanken des Unheils sich entfalten, will Gott demüthig zerschlagene Herzen, dankbar freudige Feststimmung, Güte gegen die Armen und Rechtlosen, strenge Unparteilichkeit.[8]) Man kann statt aller andern Worte das schöne Wort Micha's aufstellen: „Es ist Dir gesagt Mensch, was gut sei, und was fordert der Herr von Dir? Nur Recht thun und Güte lieben und demüthig wandeln vor Deinem Gott".[9])

So stellt denn auch das prophetische Gesetz statt einzelner Forderungen und Gebote unermüdlich diese grossen Grundzüge sittlicher Gesinnung in den Vordergrund, durch welche das äussere Handeln unmittelbar mit dem innern Leben des Herzens zusammenhängt. Strengste Gerechtigkeit und Treue in allen Verhältnissen, — in der Ehe, im Gericht, — bilden die Grundlage der Sittlichkeit.[10]) Aber auf diesem Grunde erhebt sich die Güte, — Mitleid gegen Arme, da auch Israel einmal arm und elend war,[11])

X, 12. XIV, 23. XXVIII, 58. XXXI, 13. ψ V, 8. prov. III, 7 etc. (ψ XIX, 10. XXXIV, 12. 2 reg. XVII, 28 ist יראת יהוה soviel wie „Religionsart".)

[1]) deut. I, 31. IV, 32. VI, 22. VII, 19. VIII, 5 etc. [2]) deut. X, 13. XI, 1. 32. XXVI, 16. ψ CXIX, 1. 2. 7. 8. 10. 176. cf. deut. VIII, 17. IX, 4. (zeph. II, 3. III, 12.) [3]) deut. X, 16. [4]) deut. VI, 6 ff. XI, 18 ff.

[5]) jerj. XXII, 16. ezech. XVIII, 5 ff. (hos. IV, 1.) [6]) jerj. V, 3. VII, 2 f. (1 sam. XV, 22.) [7]) B. J. LVIII, 6. 10. [8]) jes. I, 14 ff. XXXVIII, 3. ψ XL, 7. XLI, 2. LI, 19. [9]) mich. VI, 8. sač. VII, 6. VIII, 16 ff. [10]) Z. B. deut. I, 16 f. XVI, 18 ff. XIX, 14 f. 18 f. XXI, 15 ff. XXIII, 1 ff. 20 ff XXIV, 1 ff. XXV, 5 ff. 13—16. XXII, 13 — Ende.

[11]) deut. XV, 7 ff. X, 18. XIV, 29. XXII, 1—5. 8. XXIV, 14. 17. 19 ff. (XII, 12. 18. XVI, 11. 14.)

Humanität,[1]) selbst gegen Thiere, Freundlichkeit auch gegen Fremde,[2]) Mässigung gegen den Feind.[3])

Wenn wir die andern Hauptschilderungen idealer Sittlichkeit aus dieser Zeit betrachten, so treten wesentlich dieselben Züge hervor, welche schon die Sprüche der vorigen Zeit uns zeigten; nur ist Alles innerlicher und einheitlicher. Die Pietät wird auf das Strengste betont;[4]) — von der Ehesitte wird eine ebenso natürlich-freie als sittsam strenge Anschauung im Buche Ruth und sonst gezeigt, das Musterbild der Hausfrau prov. XXXI, 10—31.[5]) Das Recht der Armen, der Wittwen, Waisen und Fremdlinge, sowie die Ehre der Jungfrau, wird auf das Nachdrücklichste gewahrt.[6]) Die Weisheit räth zu Güte und Treue,[7]) verwirft Hinterlist, grundloses Streiten, Falschheit und Zankstiften.[8]) Und in besonders lehrreicher Weise schildert Hiob seine Sittlichkeit. Ohne Heuchelei und Menschenfurcht, streng rein selbst bis auf die Begierde, kühn gegen Frevler, aufopfernd für Bedrückte und Arme, streng gerecht gegen seine Untergebenen, auch dem Feinde gegenüber nicht schadenfroh und böswillig, mildthätig bis zur Selbstvergessenheit,[9]) — das ist das Idealbild des Gerechten, wie es auch aus den Psalmen ähnlich widerklingt.[10])

So ist wenigstens nach einer Seite hin die Sittlichkeit der christlichen angenähert; sie wird der unmittelbare Ausdruck des Glaubens und der Frömmigkeit, hängt mit diesen in jeder einzelnen Aeusserung zusammen. Und auch die Betonung der Menschlichkeit, der Mildthätigkeit und Güte gegen Untergebene und Leidende hat einen fast christlichen Charakter. Dennoch wäre es ungeschichtlich, die Schatten zu übersehen, welche uns daran erinnern, dass hier noch immer Altes Testament ist. „Das Princip der Liebe ist immer noch volksthümlich beschränkt" (Ewald). Zwar

[1]) Z. B. deut. XXIV, 5—13. XXV, 3. XXVI, 11 f. (XXII, 6 f. XXV, 4.)
[2]) deut. X, 18. XII, 12. 18. XIV, 28 f. XVI, 11. 14. (hiob XXXI, 15 „hat nicht der mich im Mutterleibe schuf auch den Knecht geschaffen und Einer uns im Mutterschoosse gebildet?") [3]) deut. XX, 10 ff. 19.
[4]) Z. B. deut. XXI, 18 ff. ruth I, 16. ezech. XXII, 7. [5]) ruth II, 20. III, 1 ff. 9. 12 f. IV, 3 ff. 10. 14. cf. ψ CXXVII, 3. (ezech. XVIII, 5 ff. prov. V, 3 ff. VI, 24 ff. VII, 5 ff.) [6]) Z. B. amos II, 6. V, 12. ψ XLI, 2 ff. XXXVII, 21. 26. (vgl. 12.) cf. deut. XXII, 28 ff. [7]) prov. III, 3. 27. VIII, 7. [8]) prov. III, 29. IV, 24 ff. VI, 12. 14. 20. VIII, 13. [9]) hiob XXXI, 1. 6. 13. 16 f. 19 f. 29 ff. 32 ff. 38. XXIX, 12—17. [10]) ψ XV. XXIV. CXXXIII. XXXVII, 21. 26. XLI, 2. XXXIV, 14 ff. CXII, 4 f. 9 f.

dem Fremdling gegenüber, welcher sich im Volke niederlässt, werden, wie wir sahen, die höchsten Grundsätze der Sittlichkeit gepredigt. Und auch der Volksfremde ist in dieser Zeit keineswegs Gegenstand eines Hasses, wie ihn die folgende Zeit zeigt. Es finden sich schöne Züge von Achtung der Fremden, von Universalismus, von einem Gefühl allgemein menschlicher Zusammengehörigkeit.[1]) Aber dennoch gilt dem Fremden gegenüber noch als Recht, was gegen den Bruder nicht erlaubt ist.[2]) Manchen Völkern gegenüber wird geboten „ihr Gutes nicht zu suchen".[3]) Und das an sich berechtigte Gefühl des Gerechten, in den Feinden seiner Sache auch die Feinde der Sache Gottes zu sehen,[4]) wird nur selten durch so schöne Mässigung gemildert, wie wir sie bei Hiob und im Deuteronom fanden, und wie sie selbst der Volksspruch früherer Zeit schon, wenn auch noch vom Standpunkte des Selbstnutzens, darbot.[5]) Viel häufiger bricht leidenschaftlicher Wunsch nach Vergeltung und Rache, nach Verdammniss der Feinde durch.[6]) „Sollt' ich nicht hassen Deine Hasser? ja mit vollkommnem Hasse hass' ich sie"![7]) Die folgende Periode freilich reift diesen „Geist des Elias" erst vollständig.

CAPITEL LI.

Versöhnungslehre des Prophetismus.

1. Gottes Versöhnungswille.

Das Heil, in welchem Israel als Volk sich fühlt, besteht auch über die Sünde hinaus und trägt die Kraft in sich, auch das abgefallene und gestrafte Volk wieder mit Gott zu verbinden. Die

[1]) Die Moabitinn Ruth I, 22. II, 2. 6. 10. 21. IV, 5. 10. Das Gebet 1 reg. VIII, 41. Die Entrüstung über die Grausamkeit gegen Edoms König am. II, 1. cf. deut. XX, 10 ff. 19. XXIV, 13 f. 17. 19—21. XXVI, 11 f.
[2]) deut. XV, 3. XXIII, 21. [3]) deut. XXIII, 4. 7. XXV, 17. (thren. III, 64 ff.) [4]) ψ XXXV, 1. 8. CXXIX, 4 f. [5]) prov. XXV, 21 f. Wenn hungert Deinen Feind, speise ihn mit Brod, — wenn ihn dürstet, tränke ihn mit Wasser. Denn glühende Kohlen schürst Du auf sein Haupt, und Gott wird Dir vergelten. [6]) ψ XXVIII, 4. LVIII, 11 f. LIX, 6. LXIII, 10 f. LXIX, 22 ff. LXX, 3 ff. LXXI, 13. 24. CIV, 35. CIX, 6—15. 19 f.
[7]) ψ CXXXIX, 21 f.

prophetische Zeit geht in dieser ihrer Versöhnungsgewissheit noch über den Glauben des Mosaismus hinaus. Es giebt keine Schranke für Gottes Versöhnungswillen. Wenn Israel reuig ihm wieder naht, kann es gewiss sein, mit offnen Armen aufgenommen zu werden. Mitten in den herbsten Worten des Gerichtes und des Zornes ist immer etwas von einem Versöhnungswillen wenigstens der Zukunft.[1] Wo menschliche Gnade das zerrissene Verhältniss nicht mehr anknüpfen könnte und dürfte, da ist Gottes Gnade immer noch dazu bereit.[2]

Diese Allmacht göttlicher Versöhnungsgnade ruht einestheils in Gottes Wesen überhaupt. Die Gotteslehre zeigte, wie er als der Gütige erscheint, der auch im Zorn der Gnade nicht vergisst, der die Sünde aufhebt, hinweggeht über Schuld.[3] Er schwört bei sich selbst, dass er des Sünders Tod nicht wolle, sondern seine Bekehrung;[4] er handelt nicht nach der schwachen Menschen Sünde, sondern verzeiht die Schuld.[5] Also es liegt in der innersten Bestimmtheit der göttlichen Persönlichkeit, dass seine Liebe mächtiger ist als die Sünde der Menschen, dass sie auch ihren Gegensatz überwindet.

Aber Israel gegenüber ist es doch nicht bloss diese göttliche Güte überhaupt. Er liebt Israel mit der besonderen Bundesliebe, für die es auf Erden kein Bild von genügender Stärke giebt.[6] Und diese seine Liebe dauert fort auch über Israels Sünde hinaus. Sein Herz wallt über, zu verzeihen.[7] Er will sich finden lassen auch von den Sündern,[8] will in des Meeres Tiefe die Sünden werfen.[9] Also Israel gegenüber bestimmt sich Gottes verzeihende Gnade näher als Bundesgnade. Um des Blutes seines Bundes willen giebt er Erlösung; er öffnet den Born für Sünde und Befleckung.[10] Um seinetwillen, um seines Namens

[1]) deut. XXX, 1 ff. joël II, 15. 18. jerj. XVIII, 8. XXVI, 19 f. ezech. XXXIII, 8—19. hos. VI, 3. 11. VII, 1. XI, 8. XIV, 5 ff. etc. [2]) B. J. LIV, 6 (schon nahe an das Gleichniss vom verlorenen Sohne reichend). Anders die Auffassung jerj. III, 1. [3]) Vgl. sonst jon. IV, 10. ψ LXXVII, 10. LXXXVI, 5. LXXVIII, 38. mich. VII, 18. cf. ψ CXXX, 4. XCIX, 8.
[4]) ezech. XVIII, 23. 32. XXXIII, 11. cf. jerj. IV, 1 f. III, 12. 22. VII, 3. XVIII, 8. [5]) ψ CIII, 9—13. B. J. LVII, 16. [6]) jerj. LI, 5. B. J. L, 1. XLIX, 15 f. (jerj. XVII, 14. hos. XIV, 9. ψ LI, 3.) [7]) hos. XI, 8 f.
[8]) B. J. LV, 6. LXV, 1 f. [9]) mich. VII, 19. (jes. XXXVIII, 17.)
[10]) sač. IX, 11 (im N. T. „wegen des zur Herstellung des Neuen Bundes vergossenen Blutes Christi“). lev. XXVI, 42. cf. sač. XIII, 1.

willen; — also weil mit diesem Volke und seiner Entwicklung seine Ehre, das Ziel seines Heils verbunden ist, — will er das Volk nicht verloren geben, sondern ist stets bereit, es wieder anzunehmen.[1]) Das Israel der Erfahrung hat die stete Gewissheit der Versöhnungsmöglichkeit in der Liebe, mit welcher Gott das ideale Israel, seinen geliebten Sohn, umfasst. Und die welche dieses ideale Israel ihm darstellen, sie sind die Mittler seiner Gnade. So seine heilige Stadt und sein Heiligthum;[2]) so David und Moses seine Geliebten;[3]) so der Gottesknecht, welcher sein Leben für Israel als Schuldopfer giebt.

So lässt Gott sein Volk nicht. Es kann für einzelne Generationen eine Stufe des Abfalls erreicht sein, wo das Gericht nicht zu wenden ist,[4]) — für das Volk selbst nicht. Gott will Schmutz und Blut Zions abwaschen mit dem Geiste des Rechts und der Austilgung, dass sie wieder Stadt der Gerechtigkeit, getreue Stadt, genannt wird.[5]) Er straft Israel nicht wie die Feinde des Volkes, nicht für immer.[6]) Er giebt als Kaufpreis für sein Volk dem Retter die fernsten Heidenländer.[7]) Er gedenkt seines Bundes und erbarmt sich.[8]) Und den Satan, der den „aus dem Feuer geretteten Brand" noch verklagen möchte, weist er hart ab.[9]) Eine folgerechte Weiterbildung dieser Lehre zu der christlichen von der unbeschränkten Möglichkeit der Umkehr auch des Einzelnen, so lange er nicht verhärtet ist, findet sich bei der ausschliesslichen Betonung des Volks hier nicht; — höchstens in Stellen wie ezech. XVIII. XXXIII klingt sie an.

[1]) B. J. XLV, 25. XLVIII, 9. LII, 5. joël II, 17. 19. ezech. XX, 9. 14. 22. 44. XXXVI, 20 ff. 32. 36. XXXIX, 7. 25. jerj. XIV, 21. deut. XXXII, 27. [2]) 1 reg. XI, 13. 32. XIV, 21. XV, 4. B. J. LXII, 1. cf. 1 reg. VIII, 31 ff. [3]) 2 reg. VIII, 19. XIX, 34. cf. ψ CVI, 23. (Hier ist auch an die Fürbitte von Gottesfreunden, Engeln oder Menschen, zu erinnern hiob XXII, 30. XXXIII, 23. XLII, 8—10. vgl. auch ezech. XXII, 30 f. jerj. V, 1.) [4]) 2 reg. XXIII, 26. XXIV, 3. 20. [5]) jes. I, 26 f. IV, 4. XXXIII, 5 f. 24. sač. XIII, 1. jerj. XXIX, 11. [6]) B. J. XXVII, 7. cf. jerj. XXX, 11. 18. XLVI, 28. am. IX, 7 ff. hos. XI, 8 ff. [7]) B. J. XLIII, 3. 4. 15. [8]) ψ CVI, 45 f. am. V, 4. [9]) sač. III, 2.

2. Versöhnungsmittel.

Freilich des wirklichen Israels Thun hat diese Versöhnung nicht bewirkt. Es könnte sich ja nie rein waschen von seiner Sünde.[1]) Und es hat sich nicht einmal Mühe um Versöhnung gegeben.[2]) Es ist schlechthin nur freie Gnade, ruhend in Gottes Liebeszwecken. Denn die Gaben, die man ihm von jeher gebracht hat, die altheiligen Formen von Opfer und Kasteiung, sie haben in sich keine Kraft, ein Volk von Sündern zu versöhnen. Mit Schafen und Rindern Gott zu suchen, sich ihm zu Ehren in Festen und Neumonden mit Beten, Fasten und Kleiderzerreissen zu kasteien, ja wenn es sein musste, den eignen Sohn zu opfern, dazu war Israel stets bereit, wenn Gottes Schläge sein Haupt trafen.[3]) Solche Opfer waren beständig vor Gott.[4]) Aber solchem Thun gegenüber tritt nun die Prophetie mit der entschiedensten Abweisung auf und eröffnet dadurch eine besonders wichtige neue Seite dieser Lehre.

Die altheiligen Versöhnungsformen werden natürlich als solche von der Prophetie weder angetastet noch bezweifelt.[5]) Aber sie betreffen ja nur Sünden des Einzelnen innerhalb des ungelösten Bundes. Für die grosse neue Frage der Versöhnung, — ob der Bund und seine Gnade, auch wo er äusserlich zerrissen ist, durch Gottes Bundesgnade sich wieder anknüpfen lasse, dafür haben sie keine Bedeutung. Und es musste sogar von entschiedener Wichtigkeit sein, sie gradezu zurückzuweisen. Denn die Versöhnungsmittel des Alten Bundes enthalten im Opfer eine L e i s t u n g, und so lag es dem menschlichen Unverstande und Hochmuthe nahe, zu meinen, Gott werde durch d i e L e i s t u n g s e l b s t versöhnt, — das Opfer sei nicht ein von Gott dem Volke geschenktes Gnadenmittel, sondern eine dem Empfänger an sich werthvolle Gabe. Die abergläubische Masse der Glieder des Alten Bundes musste leicht auf solchen Gedanken kommen, —

[1]) jerj. II, 22. [2]) B. J. XLIII, 23 ff. ezech. XXXVI, 22. 32. [3]) mich. VI, 6. [4]) ψ L, 8 ff. [5]) Vgl. joël II, 15 f. jerj. XVII, 21. B. J. LVI, 2. LVIII, 12 f. hagg. I, 7 ff. hiob XLII. 8. (mal. I, 7 f. 12 f.) Auch ψ LI, 18 ist nach den folgenden Versen, wenn dieselben dem Liede ursprünglich angehören, das Opfer nur so lange als von Gott nicht gewollt gedacht, bis Gott die (im Exil) niederliegenden Mauern Zions wieder aufgerichtet hat.

jedenfalls mit weniger Unverstand, als wenn die Masse der Glieder des neuen Bundes die Bedingung der Versöhnung in dem Sacrament als opus operatum oder in frommen Werken sah und sieht, — oder in dem Bundestode Jesu als solchem ohne innere Aneignung, oder in Rechtgläubigkeit als einer Sache des Verstandes. — Solche Meinung aber musste die Bedingung jeder Versöhnung, den demüthigen und gläubigen Sinn, für immer im Volke vernichten.

Darum heisst es nun solcher verderblichen Gesinnung gegenüber, dass Gott solcher Opfer schlechthin nicht bedürfe, sie jetzt so wenig fordere, wie einst in der Wüste.[1] Gott will keinerlei Opfer; es ist ihm ein Gräuel; er achtet die Opferversammlungen als ein Zertreten seiner Vorhöfe.[2] Fasten und Gebet dienen ihm nicht;[3] der Frevler, welcher Zucht hasst, soll Gottes Namen nicht in seinen Mund nehmen.[4] Wenn das Volk, als hätte es Recht und Ordnung nicht verlassen, sich auf sein Fasten beruft, — und doch Gewinnsucht und Ungerechtigkeit dabei nicht lässt, — so gefällt das Gott nicht.[5] Und wenn die Frevler des exilischen Israel sich gegen Gottes Gebot in fernem Lande einen Tempel und Kultus einrichten möchten, so soll er wie Gräuel und Verbrechen betrachtet werden.[6]

Diese grossartigere Anschauung von der Versöhnung, welche das Opfer und den ganzen Apparat menschlicher Versöhnungsformen als unwesentlich zurückstellt, tritt dann auch in der ganzen Stellung der Prophetie zu diesen Dingen hervor. Wohl ersteht vor Ezechiels Auge ein neuer Tempel in neuen symbolischen Formen;[7] — aber Jeremjah warnt davor, dass Jemand abergläubisch nach dem äusseren Zubehör des Heiligthums, nach der Bundeslade u. dgl. frage.[8] Die Opfer verklären sich zu geistigen Opfern des Danks.[9] Die vom Geist erfüllte Gemeine der Zukunft steht in unmittelbarem Verhältnisse zu dem Bundesgott Israels.[10]

Und wie die äussern Opferformen als Schatten zu verbleichen

[1]) ψ L, 10—13. XL, 7. hos. V, 6. VI, 6. jerj. VI, 20. VII, 21 f. amos V, 21. jes. I, 11 ff. mich. VI, 6 f. [2]) jes. I, 13. (lev. XXVI, 31.) [3]) jes. I, 15. jerj. XIV, 12. saĉ. VII, 5. [4]) ψ L, 16 f. [5]) B. J. LVIII, 2 ff. [6]) B. J. LXVI, 1—3. [7]) ezech. XL ff. [8]) jerj. III, 16 f. VII, 4. XXXI, 33. [9]) ψ L, 14. 23. LI, 19. LXIX, 31 ff. [10]) joël III, 1 ff. jerj. XXXI, 33.

beginnen, so leuchtet der Gedanke eines höheren Opfers zukunftsvoll in diese Zeit. Der Gottesknecht, welcher Israels Beruf darstellt und so das Sündenvolk mit seinem Gott verbindend an sich eine Versöhnung Israels ist, leidet und stirbt in seinem Berufe, um diese Versöhnung Israels fest zu halten. Sein Tod, frei in Liebe zu dem Volke getragen, ist ein Versöhnungsmittel neuer Art, ein Schuldopfer nicht wie die alten Thieropfer.[1] So ergreift die Prophetie das Wesen selbst, indem die Schatten schwinden.

3. Versöhnungsbedingungen.

Nach dem bisher Entwickelten braucht Israel, um Versöhnung seiner Sünden zu haben, keinerlei besondere Leistungen oder heilige Formen herzustellen. In Gottes Bundesliebe, in der Verbindung der Ehre und des Heilswillens Gottes mit diesem Volke ruht die unzerstörbare Möglichkeit der Versöhnung. Um so stärker aber betont diese Zeit die Herzensrichtung, welche allein diese Möglichkeit der Versöhnung erfassen kann, und die wirklichen und untrüglichen Zeichen einer solchen Herzensrichtung. Der Hergang wirklicher Versöhnung nach den reichen Zeugnissen dieser Zeit ist folgender.

Das Erste ist die ernsthafte und ungeheuchelte Trauer über den Sündenzustand, — mag sie mit äussern Geberden der Busse verbunden sein oder nicht.[2] Auf das Wort der Busse hin muss der Israelit bekennen, gerecht gestraft zu sein,[3] mit Reue und Weinen die göttliche Zucht anerkennen, Worte mit sich nehmen, Farren der Lippen, statt der äussern Opfer.[4] Nicht etwa nur das Unglück, die Strafe, muss er loszuwerden begehren, sondern die Sünde selbst, den Zwiespalt mit Gottes heiligem Willen.[5] Ein zerbrochenes und zerknicktes Herz, das vor seiner Sünde ekelt, findet Versöhnung.[6]

[1]) אָשָׁם B. J. LIII, 10. [2]) joël II, 12—17. deut. IV, 29 f. jerj. III, 21. [3]) ψ XXV, 7. XXXVIII, 19. XLI, 5. LI, 1 ff. LXV, 4. CXXX, 1 ff. jerj. III, 13. thren. III, 39 ff. lev. XXVI, 40. 1 reg. VIII, 47. 2 reg. XXII, 19. hiob XLII, 6. [4]) hos. II, 17. XIV, 3. jerj. XXX, 14 f. XXXI, 9. 18 f. L, 4 ff. 19. mich. VII, 9. ψ LI, 5 f. (Gott verlangt Aufrichtigkeit ψ LI, 8.) [5]) hos. VII, 15 f. cf. mich. III, 4. [6]) ezech. XX, 43. ψ LI, 19. B. J. LVII, 15.

Aber zum Zeichen dass diese Trauer echt sei, nicht bloss ein „Umkehren mit Trug“,[1]) muss die ganze Richtung des Lebens Zeugniss geben von der Abkehr von der bisherigen Lebensweise. In aufrichtiger Gerechtigkeit, Güte und Barmherzigkeit, — im Verlassen der Abgötterei[2]) zeigt sich die wahre Reue. „Brechet Euch Neubruch“ so ruft Jeremjah seinen Zeitgenossen zu;[3]) — „macht Euch ein neues Herz und einen neuen Geist“,[4]) so ermahnt Ezechiel. Und viele der schönsten prophetischen Stellen betonen, dass nicht Worte, sondern Thaten die echte Umkehr bezeugen.[5])

Solche neue Gesinnung gegenüber der weltlichen giebt allein Gott; er selbst lehrt bedenken, was das Ende ist; die Propheten haben ja kein wichtigeres Amt, als diese Gesinnung zu wecken.[6]) Aber mit ihr muss sich ein fester und freudiger Glaube verbinden, dass Gott verzeihen und helfen kann und will.[7]) Die Armen, Traurigen und Durstigen, welche Gott die Ehre geben, bitten und suchen, die finden Erhörung.[8]) So entwickelt sich der Vorgang der Versöhnung, indem Gottes Strafwort Eindruck macht, Trauer und thatkräftige Abkehr vom Bösen hervorruft, und das Vertrauen erweckt, Gott werde um seiner Bundesgnade willen den Verlorenen aufnehmen.[9]) Der ganze Vorgang von Seiten des Menschen heisst meistens „umkehren zu Gott“[10]) oder „Gott suchen“,[11]) Gott zu versöhnen trachten.[12])

[1]) שׁוּב בַּשֶּׁקֶר jerj. III, 10, flüchtige Güte hos. VI, 4. (es muss „mit ganzem Herzen“ geschehen jerj. XXIV, 7.) [2]) hos. XIV, 9. B. J. XXVII, 9. jes. I, 16 ff. jerj. IV, 4. 13. VII, 3. XXII, 3. ezech. XVIII, 27 ff. amos V, 24. VI, 15. etc. [3]) jerj. IV, 3. [4]) ezech. XVIII, 31. [5]) hos. IX, 12. XII, 7. XIV, 2. jes. I. 18. B. J. LVI, 1 ff. LVIII, 8–14. (Auch die Betonung des Sabbaths und des Tempelbaues B. J. LVI, 3. LVIII, 13. jerj. XVII, 21 ff. hagg. I, 8. 10 ff. II, 15 ff. ist doch nur ein einzelner Zug aus der Forderung treuer werkthätiger Bewährung der wahrhaften Gesinnung.)

[6]) hagg. I, 14. cf. 12. ψ XC, 12. jerj. VI, 8. hos. XIV, 2 ff. [7]) hos. VI, 3. XII, 7. B. J. LXIII, 16. cf. jes. X, 20. XII, 2. XVII, 7. B. J. XIV, 32. XXVI, 16. jerj. XIV, 22. etc. [8]) jerj. XIII, 16. XXIX, 12 ff. B. J. LV, 1. LXI, 1 ff. LXIV, 4. LXVI, 2. [9]) Z. B. jon. III, 5—10. (hiob VIII, 5. XI, 13 ff. XXII, 21 ff. Rath der Freunde.) [10]) שׁוּב אֶל־ה׳ z. B. jes. I, 27. VI, 10. jerj. III, 7. 14. 21. IV, 1. V, 3. XVIII, 8. 11. XXIV, 7. XXV, 5. XXVI, 3. deut. IV, 30. XXX, 1. ezech. XIII, 22. XVIII, 21. 23. 32. hos. XIV, 2. 5. (cf. שָׁבֵי־פֶשַׁע B. J. LIX, 20.) [11]) דָּרַשׁ אֶת־ה׳ jes. I, 16. 22. jerj. L, 4 ff. B. J. LV, 6. LVIII, 2 etc. בָּקַשׁ, בִּקֵּשׁ, פָּחַד אֶל, שִׁחֵר אֶל z. B. hos. III, 5. deut. IV, 29. zeph. II, 3. ψ LXXVIII, 34. [12]) חִלָּה mal. I, 9.

Wer versöhnt ist, der fühlt ein reines, von Sündenschuld nicht länger beflecktes Herz, — einen neuen gewissen Geist, der nicht mehr unsicher ist über seine Stellung zu Gott.[1]) Dieses Gefühl entfaltet sich zu freudigem Dankliede gegen Gott,[2]) zu frohem Gottesdienste,[3]) zu der Begierde auch andern Sündern dieselben heilsamen Wege zu zeigen,[4]) — vor Allem natürlich zu einem kräftig sittlichen Wandel.[5]) Das Gefühl der Seligkeit der Versöhnung, wie dasselbe nach der ganzen Auffassung des Alten Testamentes ja mit dem Bewusstsein der Rettung aus schweren Leiden zusammenfällt, hat uns eine nicht unbedeutende Menge der schönsten Psalmlieder geschenkt.

Und wie grossen Werth die prophetische Zeit auf das Bewusstsein der Versöhnung legt, das zeigt die reiche Fülle von Ausdrücken für Gottes verzeihende Thätigkeit. Gott hebt die Schuld auf,[6]) wischt sie fort,[7]) wäscht sie ab;[8]) er deckt die Sünde zu,[9]) verhüllt sie;[10]) er entsündigt,[11]) reinigt,[12]) heilt.[13]) Er gedenkt der Sünde nicht,[14]) lässt sie weichen,[15]) vorübergehen,[16]) wirft sie hinter den Rücken,[17]) verzeiht,[18]) lässt sie begütigt sein.[19]) Die eigentlich dichterischen Ausdrücke sind dabei noch gar nicht wesentlich mit in Betracht gezogen.

[1]) ψ LI, 8 f. (XC, 14.) [2]) ψ LI, 14. XC, 14. LIV, 8. (LVII, 9 ff. LXIX, 31 ff. CXIX, 108.) jes. XXXVIII, 9 ff. [3]) deut. XII, 12. 18 ff. XVI, 11. 14. XXVI, 12 ff. XXVII, 7. ψ XXII, 27. [4]) ψ LI, 15.

[5]) נִקָּיוֹן hos. VIII, 5. Aus dem „neuen beschnittenen Herzen", welches Bedingung der Versöhnung ist jerj. IV, 4. XXXII, 39 ff. ezech. XVIII, 31 folgt das von selbst. [6]) נָשָׂא עָוֹן hos. XIV, 3. jes. XXXIII, 24. ψ LXXXV, 3. [7]) מָחָה jerj. XVIII, 23. B. J. XLIII, 25. XLIV, 22. ψ LI, 3. 11. [8]) רָחַץ jes. III, 4. כִּבֵּס ψ LI, 3. 9. [9]) כִּסָּה ψ LXXXV, 3.

[10]) כִּפֵּר (mit לְ oder עַל der Person) deut. XXI, 8. ψ LXV, 4. jes. VI, 7. XXII, 14. B. J. XXVII, 9. jerj. XVIII, 23. ezech. XVI, 63.

[11]) חִטֵּא ψ LI, 9. [12]) טִהַר ψ LI, 4. jerj. XXXIII, 8. [13]) רָפָא jerj. III, 22. [14]) לֹא זָכַר jerj. XXXI, 34. ezech. XVIII, 22. 27. 30. XXXIII, 16. B. J. XLIII, 25. ψ LI, 11. [15]) הֵסִיר jes. VI, 7. B. J. XXVII, 9. [16]) הֶעֱבִיר hiob VII, 21. saĉ. III, 3. [17]) jes. XXXVIII, 17.

[18]) סָלַח לְ jerj. V, 1. XXXI, 34. XXXIII, 8. L, 20. 1 reg. VIII, 50.

[19]) נִרְצָה B. J. XL, 2.

III. Zukunft des Heils.

CAPITEL LII.

Das Kommen Gottes und der Gottestag.

1. Das Kommen Gottes.

Mit dem Untergange der Heilsgegenwart und ihrer äussern Herrlichkeit kann für den Glauben der Frommen die Geschichte des Reiches Gottes in Israel nicht zu Ende sein. Gegenüber der einmaligen Verwirklichung des Gottesreiches durch die mosaische Volksgründung hebt sich eine höhere, vollkommnere, idealere Gestaltung vor den Augen der Gottesmänner ab. Während sonst in untergehenden Völkern die geistigen Hauptvertreter dem Gefühle des Vergehens, der hoffnungslosen Nichtigkeit Worte zu leihen pflegen, sehen wir hier selbst die Propheten, welche Israel in das Grab legen und Leid tragend an seiner Bahre stehen, völlig zweifellos die Vollendung des Heils in diesem Volke, die Ewigkeit seines Berufes verkündigen.

Auch das Heil der Zukunft kann nur durch eine That Gottes selbst erfolgen. Was Israel ohne ihn versucht hat, waren Geburtswehen ohne Frucht.[1] Und in allen Werkzeugen seines Heils ist wie in der Vergangenheit so in der Zukunft Gott selbst die eigentlich wirkende Ursache der Rettung. So hofft die Prophetie, dass Gott in seiner unwandelbaren Liebe zu Israel,[2] sein Volk aufs Neue und für immer erlösen, retten, erkaufen wird, — ihm Licht und Recht schaffen, seine Sache führen, sein Leiden wenden.[3]

Diese Hoffnung wird zur Anschauung in dem Bilde von einem neuen unvergleichlichen Kommen Gottes zu seinem Volke in der vollen Herrlichkeit des Königs aller Welt. Die schönen Bilder der alten Dichtersprache werden lebendig und zeigen Gott, wie er naht von seinem heiligen Berg in Gewitterherrlichkeit und

[1]) B. J. XXVI, 17 ff. [2]) Cf. Cap. LI, 1. [3]) micha VII, 8. hos. VII, 1. XIII, 14. jes. VIII, 23 f. XXX, 18. 26. XXXI, 24. 4 f. XXXIII, 5. 21. sac. X, 6. B. J. XXXIV, 8. XXXV, 3. 10. XLIII, 3. 4. 15. XLV, 17. LX, 1 ff.

Pracht, — wie er als Leu seinem Volke voranzieht.[1]) Vor Allem aber wird betont, dass er, der grosse König über alle Welt, der alle Völker besitzt,[2]) kommen wird, auf Zion zu wohnen, seinen Königsthron dort einzunehmen über alle Welt, seine Herrlichkeit offenbar zu machen,[3]) — dass alle Heiden erfahren, er sei König immer und ewig.[4]) Viele Psalmen singen davon, dass Gott König sei, und fordern alle Welt auf, ihm zu huldigen, zu jauchzen „auf vor Gott weil er kommt, weil er kommt die Welt zu richten, zu richten mit dem Recht die Welt, Völker seiner Wahrheit nach“.[5]) Das Ziel des Gottesreiches ist, dass der Gott Israels sich als Gott aller Welt offenbare.

2. Der Tag Gottes.

Dieses Kommen Gottes ist die Wendung von der alten zu der neuen Zeit, von dem Werden zur Vollendung. Es ist der entscheidende Wendepunkt in der Weltgeschichte, wo endgültig Himmel und Erde in Bewegung gesetzt, alle Verhältnisse vollkommen gewandelt werden.[6]) Darum ist sein Zeitpunkt unter allen Tagen der Zeit der Tag, welchen Gott für sich, für sein grosses Werk hat und schafft,[7]) von dem er redet,[8]) an dem er sich verherrlicht.[9]) Es ist der Gottestag,[10]) — oder, wie es in feierlichem Nachdruck heisst, jener Tag,[11]) jene Zeit,[12]) (auch die Zeit oder der Tag schlechthin),[13]) — kurz wie alle diese

[1]) Z. B. am. I, 2. hos. XI, 10. B. J. XL, 3. 9. [2]) ψ XLVII, 3. 8. LXXXII, 8. [3]) B. J. XL, 5. LIX, 19 f. LII, 7. LVIII, 8. LX, 1 f. mich. IV, 7. saĉ. XIV, 9. [4]) ψ LIX, 14. [5]) Z. B. ψ IX, 8 f. 20. XXII, 29. XLVII, 9. LVII, 12. LXVIII, 30 ff. LXXV, 8 ff. LXXVI, 9 f. XCIII, 1. XCIV, 1. XCVI, 10. 13. XCIX, 1. XCVII, 1. XCVIII, 9. CIII, 19. CXLVI, 10. CXLVIII. CXLIX. [6]) hagg. II, 6. 21. jes. XXIX, 17 ff. 24.

[7]) jes. II, 12. ezech. XXX, 3. saĉ. XIV, 1. zeph. III, 8. (mal. III, 17.)

[8]) ezech. XXXIX, 8. [9]) ezech. XXXIX, 13. [10]) יוֹם יהוה z. B. joël I, 15. II, 1. 11. IV, 14. obadj. 15. zeph. I, 10. 14. B. J. XIII, 6. ezech. XIII, 5. XXX, 3. [11]) יוֹם הַהוּא, ein Ausdruck, der natürlich an sich ganz allgemein gehalten ist, und später auf das Gericht eben so gut wie auf die Rettung deutet. cf. z. B. jes. III, 1 f. XVII, 7. XXX, 7 f. XXVIII, 5. XXIX, 17. hos. II, 23. mich. II, 4. IV, 6. V, 9. III, 4. saĉ. IX, 16. XIV, 4. 6. 9. ezech. XXXVIII, 18. B. J. XXIV, 21. LII, 6. etc.

[12]) עֵת הַהִיא jerj. XXXI, 1. XXXIII, 15. L, 4. joël IV, 1. zeph. III, 19 f. יָמִים הָהֵם jerj. XXXI, 29. XXXIII, 15 f. L, 4. (עֵת גּוֹיִם ezech. XXX, 3.) [13]) הָעֵת הַיּוֹם ezech. VII, 10. 12.

frei wechselnden Ausdrücke sagen wollen, der Zeitpunkt der Zukunft, welcher von allen gewöhnlichen Zeittheilen sich unterscheidet als der Tag des Weltgerichts, der entscheidenden Gottesthat.[1])

Ursprünglich war gewiss die Vorstellung von diesem Zeitpunkte der Entscheidung wirklich streng einheitlich. Im Gegensatze zu den Zeiten der Langmuth wurde ein einzelner Tag der Gottesoffenbarung gedacht. Diese Vorstellung musste sich freilich ihrem Inhalte nach bald zu dem Bilde einer Reihe von Gottesthaten, von Entscheidungs-Zeiten entfalten; aber der einheitlich zusammenfassende Ausdruck „Gottestag" blieb.

Der Gottestag ist ein Tag der Wunder und Schrecknisse. Gott giebt Wunderzeichen am Himmel, Blut, Feuer, Rauchsäule;[2]) er kommt in seiner Furchtbarkeit und stolzen Pracht, steht auf, die Erde zu schrecken.[3]) Finsterniss und Sonnenverdunkelung kündigen ihn an; die Sterne ziehen ihren Glanz ein, der Mond wird in Blut gewandelt. Die Erde bebt und schwankt, wie eine Hängematte, wie ein Trunkener, unter den Schlägen des zürnenden Gottes; Wasserfluthen brechen verderbend herein.[4]) Kurz alle Bilder gewaltsamer Erschütterungen des gewohnten Naturlaufs, von der Sintfluth bis zu dem Erdbeben unter Usijah, werden zu einem Bilde furchtbarer Erhabenheit gesammelt, — welches die Propheten übrigens mit dem vollen Bewusstsein dichterischer Freiheit entwerfen.[5])

Wann dieser Tag kommen werde, ist der Prophetie ein Geheimniss, und allem Murren des Volks gegenüber weisen die Propheten darauf hin, dass das Verziehen dieses Tages Niemand irre machen dürfe in der Erwartung des göttliches Gerichts. Bisweilen heisst es „fern ist die Frist";[6]) — bisweilen, — und natürlich vor Allem in der Exilszeit, — heisst es „der Tag Gottes ist nahe".[7]) Immer aber wird das Kommen dieses Tages an bestimmte geschichtliche Ereignisse oder Zustände der jedesmaligen Gegenwart geschlossen. Naturerscheinungen furchtbarer

[1]) ezech. XXX, 9. jes. V, 19. X, 5. B. J. XXVI, 21. [2]) joël III, 3 ff. [3]) jes. II, 19 f. [4]) joël II, 2. 10. III, 4. IV, 15. am. VIII, 8 f. IX, 5. sac. XIV, 4. B. J. XIII, 10. 13. XXIV, 18–20. 23. XXXIV,1–5. [5]) joël II, 10. am. VIII, 8 ff. IX, 5. mich. I, 3 f. hab. III, 3 ff. nah. I, 4 ff. ezech. XXXVIII, 19 ff. [6]) jes. X, 3. mich. VII, 11 ff. hab. II, 3. [7]) joël I, 15. II, 2. 11. IV, 14. zeph. I, 14. ezech. XII, 28. XXX, 3. XXXVI, 7 ff. B. J. XIII, 6. 9. 22. L, 8 etc.

Art, wie bei Joël die Dürre und die Heuschreckennoth,[1]) — oder Geschichtsereignisse, wie das drohende Herannahen der grossen Eroberer und der Skythen, Assur, Chaldäa, Medien, sind die Zeichen der Zeit, an welche die Propheten das Kommen des grossen Tages schliessen. Von einem menschlichen Vorboten, der diesen Tag anmelden, auf ihn vorbereiten soll, weiss erst in der folgenden Zeit Maleachi,[2]) — welcher das Erscheinen des Elias als Bedingung des Gerichtstages voraussetzt.

3. Der Tag Gottes als Gericht über Israel.

Der Gottestag war seinem Wesen nach natürlich für die Erwartung Israels ein Tag des Heils und der Freude. Und die leichtsinnige Volksmasse mochte davon reden, wie von Etwas, was man herbeiwünschen und ersehnen könne. Aber einer solchen unsittlichen Leichtfertigkeit gegenüber betonen die Gottesmänner auf das Nachdrücklichste den Ernst dieses Tages. Jede Entscheidung, durch welche eine Vollendung des Gottesreiches herbeigeführt werden soll, muss an sich auch eine Sichtung sein denen gegenüber, welche in äussrer Erscheinungsform dieses Gottesreich schon gegenwärtig darzustellen meinen. So ist der Tag Gottes ein Tag des Gerichtes auch für das Volk, ein Tag der Heimsuchung, des Sturms, der Wolke und des Uebels, wo Gott Garaus und Gericht vollzieht über das ganze Land.[3]) Und auch da wo vorwiegend von der Bestrafung der Feinde Israels gesprochen wird, kann es doch heissen: „heulet, denn nahe ist Gottes Tag, wie Verwüstung vom Allmächtigen kommt es, — alle Herzen zittern, — ein grausamer Tag, ein Tag des Grimms, des Zornes und der Wuth.[4])

So rufen die Gottesmänner der leichtfertigen frevlerischen Masse des Volkes zu, sie solle nicht nach des Herrn Tag verlangen; denn er sei ein furchtbarer Tag, ein Tag der Rache Gottes.[5]) Es wird an diesem Tage heissen „ihr Berge fallet über uns, ihr

[1]) joël I, 4 ff. 17 ff. [2]) mal. III, 23. [3]) mich. I, 5. II, 3. am. I, 4. jes. X, 3. 5. 23. XXII, 2. 5. XXVIII, 21 f. B. J. XIII, 11. zeph. I, 15 ff. joël II, 2. ezech. XXXIV, 12. [4]) joël I, 15. II, 11. hab. III, 16. B. J. XIII, 6. 9. 14. XXIV, 16 ff. [5]) zeph. I, 18. II, 2 f. amos V, 18—20. jerj. XXX, 7. (mal. III, 2. 19. 23.) cf. hos. VIII, 13. IX, 7. jes. III, 13. XXIX, 1 ff. 6. thren. II, 21 ff. B. J. LI, 12 ff.

Hügel decket uns". [1]) Alles was Schmutz und Schlacke in Israel ist, wird ohne Erbarmen ausgefegt werden, [2]) ja Alles, was hoch ist und selbsteigner Macht und Würde zu sein meinte, wird zerbrochen. [3]) Es ist ein Tag des Todes, der Zerstreuung und des Verderbens zunächst für Israel. [4]) Die falschen Führer und schwelgerischen Reichen werden zu Nichts. [5]) Alle Bande der Ordnung lösen sich zu einem Chaos und Keiner mag die Herrschaft übernehmen. [6]) Nur der Auserwählte wird gerettet; nur ein Rest bleibt und bekehrt sich; nur der zehnte Theil des Volks, — ein heiliger Wurzelstamm von dem einst grünenden Baume, — bleibt als Same der besseren Zukunft. [7])

Diese ernste Seite der Vollendungszeit tritt natürlich nicht gleichmässig stark bei allen Propheten hervor. Sie bildet den Hauptton bei denen, welche dicht vor dem Exil die göttliche Strafe über das Volk furchtbar herannahen sahen. Und sie tritt viel mehr zurück in besseren Zeiten und vorzüglich im Exil selbst und bei dem Ausgange desselben. Dennoch ist auch bei den Propheten dieser Zeit, wie eine Vergleichung der vorhin angegebenen Stellen zeigt, keineswegs die sittliche Seite vergessen. Mit Recht stellt es Jeremjah als Zeichen eines falschen Propheten auf, wenn derselbe nur Heil verkündige, — was ja nie besser, sondern nur sicher machen könne. [8]) Sittlich soll die echte Prophetenweissagung sein. Sie soll nicht ein Traumbild hervorzaubern, der nationalen Eitelkeit und äusserlichen Sicherheit zur

[1]) hos. X, 4. amos II, 13 ff. III, 11 ff. IV, 3. V, 2. 27. VI, 6 ff. 11. VII, 16 ff. VIII, 10 ff. IX, 1 ff. [2]) jes. I, 25 ff. 31. III, 1 f. B. J. XLVIII, 10. [3]) jes. II, 12 ff. [4]) Z. B. jerj. IX, 11 f. X, 7—22. XI, 11 ff. XIII, 19. 24. XIV, 18 etc. hos. IV, 16 ff. V, 8 ff. VIII, 1 ff. 13. IX, 2 ff. mich. I, 6 ff. III, 12. IV, 10. zeph. I, 18. III, 1 ff. sač. X, 2. ezech. XXII, 15. jes. X, 5. 23. XXXII, 9 ff. joël I, 15. am. II, 4. 6. — Eigenthümlich sač. XIV, 2. (cf. mich. V, 2.), wo die heilige Stadt, ehe die Rettung kommt, zur Hälfte zerstört wird. — Auch Ezechiel sieht zunächst völlige Ausrottung aller noch in Judah Gebliebenen XXXIII, 26 ff. [5]) Z. B. hos. V, 1. am. VI, 4 ff. IX, 10. jes. I, 28 ff. III, 16 ff. V, 8 ff. 23. XXIX, 20. XXXIII, 14. XXVIII, 16 ff. jerj. XXIII, 1 ff. XXX, 23. sač. X, 3. 5. XI, 16 f. XIII, 17. ezech. XXXIV, 1 ff. etc. [6]) jes. III, 5 ff. [7]) jes. VI, 13 („und das Volk kehrt um, — und es wird zur Vernichtung wie Therebinthe und Eiche, an denen beim Fällen ein Stamm bleibt", d. h. es wird nicht ohne Aussicht auf neues Gedeihen vernichtet; so soll der zehnte Theil nicht wieder verbrannt gedacht werden). cf. VII, 3. X, 20 ff. XI, 10 f. XXVIII, 5. jerj. IV, 27. V, 18. VI, 9. ezech. V, 3 ff. 10. am. III, 12. V, 3. sač. XIII, 8 f. (B. J. LXV, 12. LXVI, 6. 14—16. 25.) [8]) jerj. XXIII, 22. XXVIII, 8. (ezech. XIII, 22.)

Nahrung. Das Bild des jüngsten Tages soll eine Mark und Bein erschütternde Busspredigt sein. Auch wer es weiss, dass das Ende aller dieser Gerichte Zions Heil sein wird, soll doch wissen, dass der Gottestag ein Tag gewaltsamer Erschütterungen sein wird, dass auch für ihn, wenn er Gemeinschaft hat mit dem ungöttlichen Leben in Israel, das Gericht Gottes ein entsetzenerregendes sein muss.[1]) Das Heil der neuen Zeit geht aus schweren Wehen hervor.[2]) Alle echte Prophetie predigt: „heute wenn ihr seine Stimme hört, verstockt Euch nicht".[3]) Das Gericht der letzten Zeit will Erkenntniss Gottes mittheilen, läutern, sichten, — dass ein Hunger entsteht nach Gottes Wort.[4])

4. Der Tag Gottes als Israels Rettung.

Aber der Grundton der Anschauung vom letzten Tage bleibt für das echte Israel, welches die schwere Zeit des Gerichts überstehen soll, Freude und Hoffnung. Gott ist Israels Bluträcher, führt seine Sache.[5]) Die Zeiten des Zorns über Israel, die Geburtswehen, nehmen ein Ende; Gott heilt seines Volkes Schäden.[6]) Der Tag Gottes wird zum Tag der Rache über Israels Feinde und Bedränger, zum Vergeltungstage über alle Völker.[7]) Die Zwingherrn, welche Israel mehr bedrückten als sie sollten, so dass es Zwiefaches für alle seine Sünden empfing,[8]) — werden als unnütze Werkzeuge zerbrochen und bei Seite geworfen.[9]) Die Frohnzeit des Volkes läuft ab; Trost wird ihm verkündigt,[10]) —

[1]) B. J. XXIV, 16 ff. joël II, 15 ff. hagg. II, 6. 21. [2]) mich. IV, 14. V, 2. B. J. XXVI, 20 (daraus wohl die חֲבְלֵי־הַמָּשִׁיחַ). [3]) ψ XCV, 7. 11.
[4]) am. IX, 9. cf. VIII, 11. ezech. XII, 15 f. 20. XXII, 14 f. 18 ff. XXXIII, 29. XXXIV, 27. 30. XXXVI, 11. XXXVII, 6. 13. XXXIX, 22. 28.
[5]) jerj. L, 34. LI, 36. (ezech. XXXIV, 11 ff.) [6]) B. J. XXVI, 20. LI, 12 ff. LIV, 7 f. jes. XXX, 26. [7]) hab. III, 13 ff. deut. XXX, 7. obadj. 15. jerj. XXV, 29. ezech. XXXII, 14. jes. XXX, 25. B. J. XXXIV, 8. XLVII, 3. LXI, 2. LXIII, 4. (cf. jerj. XLVI, 10. L, 15. 28. LI, 6. 11. 14. 36. 56 etc.) [8]) So ist B. J. XL, 2 zu verstehen; denn es kann dem Zusammenhange nach nicht heissen „sie soll zweifaches für ihre Leiden nehmen", und kann religiös nicht heissen, dass Gott das Volk falsch gestraft habe; seinen besondern Sinn freilich erhält es erst, wenn man es auf jerj. XVI, 18 zurückbezieht. Was dort gedroht ist, ist nun erfüllt.
[9]) jes. X, 10 f. XXX, 28 ff. XXXI, 8. XXXIII, 1. B. J. XXVII, 1. XLVII, 6 ff. XLIX, 26. saĉ. I, 5. II, 4. 13. jerj. XXX, 16 f. 20. [10]) jes. IX, 3. X, 27. XXIX, 22 f. saĉ. X, 11. nah. I, 13. jerj. XXX, 8. ezech. XXXIV, 27. B. J. XL, 1 ff.

und die irdische Hoheit, welche sich gegen Israel auflehnte, — der grosse Berg vor Israels Weg, — stürzt unter Gottes Schlägen;[1]) ja auch die überirdischen Mächte werden gestürzt, welche mit der Völkerwelt im Kampfe gegen das Gottesreich waren.[2])

Es ist vollständig unmöglich, ein zusammenhängendes Bild der Vorstellung von diesem letzten rettenden Gottesgerichte so zu geben, dass alle prophetischen Züge darin vereinigt würden. Denn grossentheils sind diese Züge mit der jedesmaligen Zeit und der persönlichen Stellung der Propheten so eng verbunden, dass sie mit den aus andrer Zeit stammenden sich überhaupt nicht vereinigen lassen. Je nachdem Judah und Jerusalem noch stehen oder schon vernichtet sind, je nachdem Assur, Babel oder Persien das Volk zwingen, je nach der augenblicklichen Stellung des Volkes zu Gott oder nach der Zugehörigkeit des betreffenden Propheten zu dem Nord- oder Südreiche, wechselt das Bild. Es enthält eben nirgends Wahrsagung, sondern ein frei dichterisches Weissagungsbild. Wir werden uns desshalb begnügen, einzelne der wichtigeren Züge zu betonen, vorzüglich die, welche an Joël anlehnend mehr oder weniger stehend in der Schilderung geworden sind.

Die Schilderung der Schrecknisse der Natur mit ihrer völlig dichterischen Freiheit[3]) ist schon berührt. Sie kehrt fast überall wieder. Sodann treffen wir häufig die Vorstellung, dass die Wendung des Geschicks für Israel grade dann eintreten werde, wenn Uebermuth und Siegesgewissheit der Feinde am höchsten steigt. Wenn der Feind zum letzten Schlage ausholt,[4]) — nach andern, wenn er die heilige Stätte schon inne hat, so dass das Volk durch die wunderbar entstehende Spalte des Oelbergs flieht,[5]) — oder wenn die Menge der Weltvölker zum letzten Kriege gegen das Volk,[6]) — nach Ezechiel gegen das messianisch wieder hergestellte Volk,[7]) — auszieht, — dann geschieht der Gottesschlag. Bald ist es Gott allein der mit wunderbarer Macht den Feind zerschmettert, sich an seinen Hassern rächt,

[1]) jes. II, 10. 11. 17. 19. 21. sac. IV, 7. [2]) B. J. XXIV, 21. [3]) Vgl. z. B. auch ezech. XXXI, 15 ff. XXXII, 7 ff. XXXVIII, 19 ff. [4]) jes. X, 28–33. cf. XVII, 13 f. XVIII, 4 ff. sac. XII, 1 ff. B. J. XIV, 25. [5]) sac. XIV, 2. cf. 4 f. [6]) Z. B. joël IV, 11 f. [7]) ezech. XXXVIII, 8 ff. XXXIX, 3 (Gog und Magog).

von seinen Feinden Trost holt, während das Volk festfeiernd zuschaut.[1]) Bald ist es das Volk, das in Gottes Geist und Heldenkraft, mit dem Messias an der Spitze, das Joch zerbricht.[2]) Bald sind es die in den Dienst des Feindes gegen die eignen Landsleute gezwungenen Landbewohner, welche den Vernichtungskampf beginnen.[3]) Immer aber wird an eine Betäubung und Verwirrung der Feinde durch göttliche Schickung gedacht.[4]) Es geht ihnen, wie wer im Traum zu essen und zu trinken meinte und beim Erwachen hungrig und durstig ist.[5])

Ferner ist die stehende Vorstellung, dass Israel, soweit es der Heidenwelt zur Beute gefallen ist, zurückkehren soll. Gott lässt seines Volkes Gefangene heimkehren; (— denn so und nicht „er wendet die Wendung des Volkes" ist wohl die bekannte Redensart „schub schebut" zu verstehen,[6]) so gewiss sie auch dann zum Ausdruck für „das Unglück wenden" überhaupt geworden ist.)[7]) Gott erlöst auf's Neue,[8]) erkauft wieder[9]) den Rest seines Volkes, entlässt um seines Bundesblutes willen „die Gefangenen der Hoffnung", die also nicht für immer geknechtet sind.[10]) Es ist ein Einkaufen ohne Geld,[11]) durch Gottes grosse Machtthaten, durch seinen erhobenen Arm, wie er einst Aegypten oder Midian traf.[12]) Aus dem Sohne Lo Ammi werden „Kinder des lebendigen Gottes".[13]) — Oder auch es heisst bei dem exilischen Propheten: Gott giebt als Lösegeld für sein gefangenes Volk Aegypten

[1]) jes. XXXI, 8. cf. XXX, 29. saĉ. XIV, 3. (hos. I, 7.) [2]) joël III, 1 ff. IV, 10. micha IV, 13. saĉ. IX, 13. X, 5. 7. [3]) saĉ. XII, 4—7. [4]) Z. B. saĉ. XII, 4 ff. [5]) jes. XXIX, 8 ff. [6]) שׁוּב שְׁבוּת. Mir scheint nach der Abwechslung mit הֵשִׁיב jerj. XXXIII, 7. 11. ezech. XVI, 53. XXXIX, 25. thren. II, 14 zweifellos, dass die Grundbedeutung auch jerj. XXIX, 14. XXX, 3. 18. XXXI, 23. XXXIII, 26. hos. VI, 11. joël IV, 2. am. IX, 14. zeph. II, 7. III, 20. deut. XXX, 3. ψ XIV, 7. LIII, 8. LXXXV, 2, wo es von Israel, — jerj. XLVIII, 47. XLIX, 6. 11. 39, wo es von fremden Völkern steht, sein wird „Gefangenschaft umkehren lassen" (= שְׁבִי) d. h. Gefangene zurückkehren lassen. Daran schloss sich allerdings leicht die allgemeinere Bedeutung „den Zustand der Gefangenschaft" des Elendes wenden. Dass ψ CXXVI, 1. cf. 4 שׁוּב אֶת־שִׁיבַת mit שׁוּב שְׁבוּת abwechselt, beweist bei der späten Entstehung des Liedes nur, dass die Redensart sehr frei und willkührlich gebraucht und nach dem Wortklang abgeändert wurde. [7]) Z. B. hiob XLII, 10. [8]) פָּדָה גָּאַל B. J. XXXV, 10. LI, 11. ψ CXI, 9. CXXX, 8. cf. B. J. LXII, 12. ψ CVII, 2. [9]) קָנָה jes. XI, 11 ff. [10]) saĉ. IX, 11 f. [11]) B. J. XLV, 13. LII, 3. [12]) jes. IX, 3 f. X, 24 26. XI, 15 f. B. J. XIII, 19. XLIII, 17. LII, 10. LIV, 9. LXIII, 11 ff. 19. LXII, 8. [13]) hos. II, 1. cf. 25.

und Aethiopien, die fernsten und mächtigsten Länder, dem Helden, den er zum Retter ruft.[1])

So erhält Israel Heil und Glanz, kehrt neubelebt durch Gottes Lebensgeist aus seinem Grabe zurück.[2]) Dann folgt ein wunderbarer Heimzug, noch herrlicher als der zu Mosis Zeit; Alles ebnet sich vor dem Volke; die Wüste wird zum Baumgarten.[3]) — Nach einer mehr vereinzelten Vorstellung soll das Volk, wie einst aus Aegypten, in die Wüste kommen, um dort Belehrung zu empfangen und gereinigt zu werden.[4]) — Alles soll noch höher und herrlicher werden als in der wunderbaren Urzeit. Man wird nicht mehr von den Heilsthaten in Aegypten reden; sondern das Lied, welches einst am Schilfmeer erklang, soll in neuen höheren Weisen gesungen werden zum Preise des Neuen, was Gott gethan hat,[5]) — eine liebliche Frucht der Lippen, welche Gott schafft.[6]) Und diese neue Heilsgründung soll nicht wieder neuer Furcht, neuem Gotteszorne Platz machen. So wenig wie eine neue Sündfluth, so wenig soll wieder eine neue Gottesstrafe eintreten.[7]) So wird das Leid gewendet. Aus der höchsten Noth und Heimsuchung Israels wird durch den Schrecken des Gottestages hindurch die dauernde, ewige Rettung geschaffen.

CAPITEL LIII.

Die Auferstehung.

1. Des Volkes Tod und Auferstehung.

In dem Begriffe des mit Gott geeinten Menschen liegt an sich auch der Gedanke eines ewigen, durch keinen Tod zerrissenen Lebens; ebenso in dem Begriffe Israels als des Gottesvolkes der Gedanke eines ewigen Lebens Israels. Durch Sünde und

[1]) B. J. XLIII, 3 f. [2]) ezech. XXXVII, 12—14. B. J. XLVI, 13. [3]) B. J. XXXV. XLIII, 2. XLVIII, 21. XLIX, 10 ff. LII, 11 ff. (cf. exod. XV.) LI, 11. LV, 12. LVII, 14. LXII, 10—12. jerj. XXXI, 2. 8. 21. (XXIV, 5 ff. XXIX, 10.) sać. X, 10—12. [4]) ezech. XX, 35. cf. hos. II, 10. 16. 17. [5]) jes. XII. B. J. XXVI, 1 ff. XLII, 10. XLIII, 17. jerj. XXIII, 7 f. XVI, 14. XXXI, 22. [6]) B. J. LVII, 19. [7]) B. J. LIV, 9.

Gnade wird in beiden Fällen aus dem ewigen Leben Tod und Auferstehung.

Es ist bei den vorexilischen Propheten dieser Zeit, — eigentlich Joël allein ausgenommen, — überall ein Zug in dem prophetischen Zukunftsbilde, dass Israel sterben müsse. Auch bei den Propheten, welche wie Amos, Jesaja und Hosea wenigstens für Judah vorwiegend nur eine Sichtung lehren, berühren sich doch Strafe und zeitweiliger Tod ganz nahe; bei Jeremjah, Ezechiel und Micha ist es ganz bestimmt betont, dass völliger Tod eintreten werde. Die Stellen sind zu zahlreich, um besonders angegeben zu werden. Sobald Israel vom Gesetz abfallend an Baal sündigte, starb es auch; d. h. der Spruch des Gesetzes, nach welchem es dem Tode verfiel, trat in sein Recht.

Am Schlusse unsres Zeitraumes freilich ist das nicht mehr Weissagung sondern Erfahrung. Das Exil in Babylon ist der Tod des Volkes, und das Ende desselben ist die Volksauferstehung. Die Heimkehrenden betrachten den Tod als etwas hinter sich Liegendes, fühlen das neue Leben, welches ihnen anbricht, als das ewige.[1]) Erst nach unsrer Zeit sieht die Prophetie bei der stets schlechteren Entwicklung des Volkes wieder die Nothwendigkeit eines neuen Gerichtes, ehe das Heil wirklich anbrechen kann.[2])

Der Gedanke der Rettung versinnlicht sich diesem Bilde des Todes Israels gegenüber ganz von selbst zu dem Bilde der Auferstehung. Nicht als ob dieser Ausdruck sehr häufig wäre. Die Zurückführung der Gefangenen, die Sammlung der Zerstreuten, das Wiederbauen Jerusalems, das Zurückbringen Israels zu seiner Ruhe,[3]) — das sind weit häufiger vorkommende Worte. Aber der Gedanke der Auferstehung hat eine besonders weittragende Bedeutung und verdient darum besondere Berücksichtigung.

Schon bei Hosea heisst es: „Gott wird nach zwei Tagen uns beleben, am dritten Tage auferwecken, dass wir vor ihm

[1]) hagg. I, 4 ff. 14 ff. II, 6 ff. 19. sac̆. I, 12—21. III. IV. V. VII, 19. B. J. LIV, 9. ezech. XXXVI, 12 ff. [2]) mal. II, 12. III, 1. 5. 19. 23 ff.

[3]) Der Ausdruck מְנוּחָה für Kanaʿan deut. XII, 9. ψ XCV, 11. — Micha II, 10 ist das Wort „hier ist nicht die Ruhe“ wohl nicht unbarmherziger Zuruf an die Flüchtlinge des Brudervolkes (Hitzig), sondern Strafwort Gottes an Judah. — In der Zukunft heisst es „Israel zu Deiner Ruhe“ jerj. XXXI, 2.

leben; er wird aus der Macht des Todtenreiches retten, aus dem Tode helfen". Der Tod wird zu nichte gemacht, „Tod wo sind Deine Schläge, Todtenreich wo Dein Verderben?"[1]) Also vor dem Gott des Lebens muss der Tod loslassen, was er schon erfasst hatte.

Dies und nichts Anderes ist auch die Bedeutung des berühmten Gesichtes bei Ezechiel, in welchem dem Propheten ein Feld mit dürren Todtengebeinen erscheint.[2]) Es ist nur von Israel dem Volke die Rede, — und zwar am ehesten von den längst verstorbenen Zehnstämmen im Gegensatze zum Volke Judah.[3]) Diese erscheinen als ein Haufe trockner Todtengebeine; — der Tod ist schon längst eingetreten. Und dem Propheten wird die Frage vorgelegt, ob sie leben können. Seine Antwort ist: Herr Du weisst es; d. h. er muss bekennen, dass nach menschlicher Erwartung keine Hoffnung für Israel ist, zu neuem Leben zu erwachen; — er überlässt es Gott, vor dem kein Ding unmöglich ist. Da sieht er, wie Gottes Hauch durch dieses Todtengefilde braust, (der Lebensgeist wird nach dem Doppelsinn des Wortes als Sturm versinnlicht); — er sieht, wie die dürren Gebeine zu lebendigen Leibern werden; d. h. er erhält die prophetische Gewissheit, welche ihm v. 12—14 auch noch besonders ausgedeutet wird, dass Israel zu neuem jugendfrischen Leben erstehen soll.

In besonders inniger Weise ist der Gedanke in den freilich sehr dunkeln und hochdichterischen Capiteln B. Jes. XXIV—XXVII ausgedrückt. Das Volk soll in seine Kammer gehen, bis die Zeiten der Wehen vorüber sind.[4]) Dann wartet seiner ein neues Auferstehungsleben und das Gastmahl Gottes, welches er auf dem Zionsberge allen Völkern geben wird.[5])

Das Leben, zu welchem das Volk ersteht, ist ein ewiges Leben. Den Einzelnen in jener letzten Zeit freilich wird

[1]) hos. VI, 1 ff. XIII, 14. [2]) ezech. XXXVII. [3]) v. 11. 17. cf. c. XXXVIII. [4]) B. J. XXVI, 20 f. [5]) B. J. XXVI, 6 ff. In dieser Stelle liegt der Grund zu vielen jüdisch-neutestamentlichen Bildern. Die „Wehen des Messias", das „Herrenmahl", die „Hochzeit Gottes", die „Vernichtung des Todes für immer" klingen bis in die neutestamentliche Prophetie. Ueberhaupt sind hier wohl die Erstlingsseligkeit, das tausendjährige Reich und das neue Jerusalem in ihren ersten und einfachsten Grundzügen zu finden.

von einigen Propheten nur ein langes Leben verheissen, nicht mehr unreif durch betraurenswerthen Tod unterbrochen.[1]) Aber von dem Volke selbst heisst es, dass es in Ewigkeit leben wird, von Freude und Wonne gekrönt,[2]) dass es in unvergänglicher Fülle grünen und blühen wird,[3]) dass es in ewiger Seligkeit unter neuem Himmel auf neuer Erde schauen soll, wie alles Gottfeindliche den Todesmächten für immer überantwortet wird im Thale des Gerichtes.[4]) — Der prophetische Ausspruch B. Jes. XXV, 8 geht am weitesten. Nach ihm soll der Tod für jene Zeit der Vollendung überhaupt vernichtet sein nebst allem Leid, — so dass also das auferstandene Volk und seine dann lebenden Glieder ein ewiges und ein seliges Leben geniessen.

2. Des Einzelnen Auferstehung.

In der religiösen Tragweite des zuletzt entwickelten Gedankens lag es eigentlich, auch den Einzelnen, sofern er Glied des heiligen Volkskörpers ist, mit in die Auferstehung Israels aus seinem Tode zu beschliessen. Es würde uns also nicht wundern, einer Lehre von der Auferstehung der frommen Söhne Israels schon früh in unsrer Periode zu begegnen. Wenn das nicht der Fall ist, wenn diese Lehre erst spät und allmählig zum Bewusstsein des frommen Israel kam, so erklärt sich diese Erscheinung nur aus dem starken Zurücktreten der Persönlichkeit des Einzelnen hinter der Gesammtpersönlichkeit des Volkes, welches dieser ganzen Zeit eigen ist. Wir haben geschichtlich zu fragen, wann und wie deutlich sich eine Lehre von der Auferstehung der Frommen nachweisen lässt, und haben dabei zunächst uns an die prophetischen Stellen zu halten, schon weil ihre Zeitverhältnisse sichrer sind, und erst dann die Psalmen zu prüfen, welche für unsre Frage wichtig sind.

Bei Hosea ist jedenfalls noch keine Rede von Auferstehung der einzelnen schon verstorbenen Glieder des heiligen Volkes. Dasselbe muss ich von Ezechiel behaupten, wenn auch die meisten Ausleger das oben erklärte Gesicht cap. XXXVII auf eine

[1]) B. J. LXV, 20. sač. VIII, 4. [2]) B. J. XXXV, 10. [3]) B. J. LXV, 23. [4]) B. J. LXVI, 22 f.

solche beziehen. Darüber freilich sind alle besseren Ausleger einig, dass die eigentliche Absicht der Rede, so wie es oben dargestellt ist, auf Israel geht. Aber man meint, eben das von dem Propheten gebrauchte Bild selbst beweise, dass eine Auferstehung Gestorbener damals nicht mehr etwas dem Gedankenkreise der Frommen Fremdes gewesen sei. Mir nun scheint grade das Gegentheil sich zu ergeben. Wenn der Glaube an Auferstehung der Einzelnen für den Propheten vorhanden war, so konnte seine Antwort auf die Frage „werden diese leben?" nur lauten „gewiss Herr!" Es wäre eine Antwort freudiger Hoffnung, nicht demüthiger Ergebung zu erwarten. Sodann wäre in diesem Falle das Ganze gar kein Zeichen mehr. Das Feld voll Todtengebeine wäre nicht mehr das Bild der Hoffnungslosigkeit nach menschlichem Ermessen, die Auferweckung derselben nicht mehr ein Wunder aller Wunder; — sondern die Todtengebeine wären an sich ein Bild der Hoffnung; ihre Auferweckung ein selbstverständlich erwartetes Ereigniss. Es wäre also statt einer durch Gottes Macht gegebenen sinnbildlichen Verbürgung von etwas sonst Unglaublichem, eine ziemlich matte Gleichnissrede: so gewiss die todten Leiber Verstorbener auferstehen, so gewiss wird auch das todte Israel sich aus dem Tode erheben. Das Gewöhnlichere, schon von viel älteren Propheten Geweissagte erhielte zu seiner Verbürgung das Unerhörte, bisher nirgends deutlich Ausgesprochene. So war diese Stelle wohl geeignet, den Glauben an Auferstehung auch der Einzelnen in dem Leser zu wecken; aber ein Zeugniss, dass er schon vorhanden war, ist sie gewiss nicht.

Ebensowenig können Stellen wie B. Jes. XXXV, 10. LXV, 20. sac. VIII, 4 für die Auferstehung der Einzelnen angeführt werden, da sie ja nicht einmal für die Vollendungszeit eine völlige Todesfreiheit oder Sündenfreiheit der Frommen voraussetzen, — und sac. III, 7 hat mit unsrer Frage überhaupt Nichts zu thun, da in diesem Verse ganz im Zusammenhang der Vision und in der Sprache, welche sich aus ihr ergiebt, dem Hohepriester nur sinnbildlich beständig freier Zutritt zu Gott und Gnade vor ihm verheissen wird.

Dagegen tritt uns das Bild der Auferstehung des Frommen allerdings in zwei exilischen Stellen des Buches Jesajah entgegen.

Zunächst in der berühmten Stelle vom leidenden Gottesknechte B. Jes. LIII, 10. Zwar ist hier keineswegs eine Lehre von allgemeiner Todtenauferstehung. Der Gottesknecht ist überhaupt nicht im eigentlichen Sinne Einzelperson, sondern zunächst eine, wenn auch sehr lebendig und konkret gefasste, Personifikation. Und jedenfalls soll er etwas schlechthin Aussergewöhnliches sein, ein Gerechter, dessen Auferstehung ebensowenig für den Glauben an allgemeine Auferstehung beweisen kann, wie etwa Henochs Beispiel für den Glauben an Todesfreiheit aller Menschen. Aber es ist dennoch richtig, dass hier ganz deutlich der Gedanke eines Lebens hervortritt, zu welchem der Gerechte ersteht, nachdem er gestorben und begraben ist, — und zwar eines seligen, endlosen Lebens. Es ist das immerhin ein Schritt zur wirklichen Auferstehungshoffnung, — so deutlich daneben auch LVII, 2 die rein negative Vorstellung vom Tode hervortritt.

Noch weiter geht die Anschauung in B. Jes. XXIV—XXVII. Auch hier zwar ist das zunächst in's Auge Gefasste durchaus nur des Volkes Auferstehung. Das Volk wird angeredet. Und von den einzelnen Menschen gilt im Allgemeinen nur das hoffnungsleere Wort „Todte leben nicht auf, Schatten stehen nicht auf“.[1]) Aber der Prophet erfasst doch zunächst wenigstens für die Theilhaber an der letzten Vollendungszeit die Hoffnung vollkommner Befreiung von allem Tode.[2]) Und wenn er im Hinblick auf die letzte Zeit derer gedenkt, welche gestorben sind, hingerafft ehe das Heil welches sie erhofften wirklich erschien, so ist es freilich zuerst bloss ein heisser Wunsch, der in ihm aufsteigt „möchten Deine Todten leben, meine Leichen auferstehn“,[3]) — ein Wunsch sehnsüchtig aber resignirt etwa wie das Wort Hiobs „o käm' ein Reiner doch von den Unreinen“. Aber vor dem prophetischen Auge wird dieser Wunsch zur freudigen Hoffnung: „Erwacht und jubelt Staubbewohner; denn Lichtthau ist Dein Thau und die Erde wird Schatten gebären“.[4])

So zeigt die Prophetie erst gegen Ende des Exils Spuren einer Auferstehungshoffnung, und immerhin sind auch diese nur dichterisch-unbestimmt gehalten und von einer festen Glaubens-

[1]) XXVI, 14 (wohl von den Feinden Israels). [2]) XXV, 8. [3]) XXVI, 19 (נְבֵלָתִי מֵתֶיךָ). [4]) XXVI, 19.

lehre sehr entfernt, — mehr Hindeutungen auf einen sich bildenden Glauben, als Ausdrücke eines schon vorhandenen. Es fragt sich, ob aus den Psalmen dieser Zeit ein andres Resultat sich ergiebt, wie das von jeher bedeutende Theologen behauptet haben, — und wie es neuerdings in sehr eingehender Weise zu begründen versucht ist.[1]) Da wir von ψ XVI und XVII schon gesprochen haben, so bleiben von hierhergehörigen Liedern ψ XLIX. LXXIII. CXXXIX übrig, welche eingehender behandelt werden müssen.

Der Sänger des ψ XLIX verkündet in verheissungsvollem bedeutsamen Eingange 2—5 incl., dass er nach der göttlichen Weisheit eine für alle Menschen wichtige Frage lösen wolle, nämlich die Frage, wie das Glück der Frevler mit der göttlichen Weltordnung bestehe, dieselbe Frage, welche durch das Buch Hiob klingt. Er löst sie in zwei gleichmässigen Strophen von je 8 Versen, 6—13 incl. und 14—Ende. Die erste Strophe lehnt sich an das allgemeine Menschengeschick. Müssen Reich und Arm herab zur Todtenwelt, rettet kein Reichthum, nimmt Niemand Reichthum mit, — was ist dann an der Macht und dem Reichthum der Frevler? Er ist flüchtig, vergänglich, ein Nichts.

Aber die zweite Strophe geht weiter. Nicht bloss gleich sind sich die Menschen; Reichthum und Macht machen nicht bloss keinen Unterschied in dem endlichen Geschick; — sondern (14—16 incl.) die gepriesenen Thoren müssen zur Unterwelt, während Gott den Frommen rettet. So ist es (17—Ende) thöricht, sich vor Frevlern zu fürchten, deren Macht und Reichthum doch bald dem Verderben anheimfällt. — Der Gedankengang beider Strophen, schön durch den sinnvoll wechselnden Refrain hervorgehoben, ist im Wesentlichen zweifellos; bestritten und für unsre Frage bedeutsam ist nur II^{a}. (14—16 incl.)

Die Worte lauten: „Folgendes ist deren Weg, die trotzig sind und an deren Munde man nach ihnen Gefallen hat.[2])

[1]) Klostermann a. a. O. [2]) וְאַחֲרֵיהֶם בְּפִיהֶם יִרְצוּ wohl „die auch von einer kurzsichtigen Nachwelt bestaunt und gelobt werden.“ Die Auslegung „und derer (Schicksal) nach ihnen, die an ihrem Munde Wohlgefallen haben“ scheint mir unmöglich, weil 1) von zwei Generationen nicht die Rede ist, 2) doch die Jünger dann auch solche wären „die da

Schafen gleich zur Unterwelt lagern sie; es weidet sie der Tod, — und auf sie treten Redliche. In Bälde da muss ihre Gestalt verwelken; die Unterwelt ist Wohnung für sie.[1]) Doch Gott kauft meine Seele los von der Macht der Unterwelt; denn er erfasst mich.“[2])

Von einer Auferstehung des Frommen ist hier sicher nicht die Rede. Denn das Todesschicksal als solches wird Allen gemeinsam gedacht (11. 13), und das Loskaufen von der den Frommen schon ergreifenden Hand des Todtenreichs ist, wie v. 8 klar zeigt, nur ein Ausdruck für „vor dem Tode bewahren“, und zwar natürlich nicht vor dem Tode überhaupt, sondern (wie eine Menge ähnlicher Ausdrücke zeigt)[3]) vor dem Straftode der Frevler. Der Tod des Thoren, von welchem die letzte Strophe redet, ist nicht Gegensatz zu einer Unsterblichkeit des Frommen, sondern zu ihrer Sicherheit und Ruhe in Gott, welche ein normales Lebensende nicht ausschliesst, wohl aber einen frühen Straftod. Das „er erfasst mich“ v. 16 endlich ist durchaus nicht gleichbedeutend mit „er erweckt mich“ od. dgl., sondern es heisst: er erfasst mich und entzieht mich so der Hand der nach mir greifenden Todesmacht, — d. h. im gegebenen besonderen Falle.

In ψ LXXIII beschäftigt sich ein Frommer noch bestimmter und deutlicher mit dem Räthsel des Wohlergehens der Frevler. Er giebt die Lösung ganz in dem freudigen Glauben, dass der

trotzig sind“, 3) weil ein לְ fehlt. — Die Auslegung „und ihnen nachziehn, denen ihr Maul gefällt“ scheitert an dem אַחֲרֵיהֶם; es müsste etwa heissen יֹאבְדוּ עִמָּם. — Die Auslegung „und hinterher (nach ihrem Untergang) hat man an ihrem Maul Wohlgefallen“ passt nicht in den Zusammenhang.

[1]) Der Tod weidet die in Masse, als Heerde, hingelagerten Frevler. Die Gerechten triumphiren. — Gegen Morgen d. h. plötzlich, wie die Nacht schwindet, muss welken (l. לִבְלוֹת = יִבְלֶה) ihre Gestalt. Der Hades Wohnungsort ihnen (מִזְּבֻל soll nach d. Masor. wohl heissen „wohnungslos wird sie“ (die Gestalt); doch ist das sinnlos; מזבל muss eine seltenere Nomenbildung für זְבוּל sein. (Klostermann: Wie dem Scheol gehörige Schaafe setzt man sie. Und so liefen sie fügsam stracks zum Hirten hinab! [במישרים fügsam!! לַבֹּקֵר zum Rinderhirten am. VII, 14!!] während ihr Gedanke war, den Scheol aufzubrauchen, dass ihm keine Wohnung bleibe [יצרם])!! [2]) Sonst „wenn sie mich fasst“, nach mir greift. — Gott fasst den Gerechten und entreisst ihn so der drohenden Gewalt des Todes. (Klostermann: „ja mich hervorholen“.) [3]) Z. B. jon. II, 3. 7. ψ IX, 14. LXXXVI, 13. LXXXIX, 49. CIII, 4. CXXXVIII, 7.

Frevler scheinbares Glück plötzlichem Untergange Platz machen muss, während Gott den Frommen zu Ehren bringt. Auch hier ist meiner Ansicht nach von einer jenseitigen Ausgleichung durchaus nicht die Rede. Die Erfahrung des Sängers, in welcher sich das Räthsel gelöst hat, ist eine diesseitige: er fühlt sich selig in Gott, sieht das Verderben der beneideten Frevler.

Der Gedankengang des Liedes ist folgender: 1—3. Jetzt bin ich doch gewiss, dass Gott den Frommen gütig ist, obwohl ich nahe daran war, bei Betrachtung des Glücks der Frevler an Gott irre und selbst ein Frevler zu werden. 4—15 incl. Denn ich fand, dass die Frevler bei dem unsinnigsten Hochmuth und Trotz gegen Gott ungestraft und glücklich blieben, — während für die Frömmigkeit nur Leiden folgten; so war ich nahe am Abfall. 16—28. Jetzt aber habe ich den wahren Standpunkt gefunden. 16—20 incl. „Da sann ich solches einzusehn — Mühsal war's in meinen Augen, — bis ich gelangte zu Gottes Heiligthümern,[1]) auf ihr (der Frevler) Ende merkte: nur auf schlüpfrige Plätze stellst Du sie, lässest sie zu Trümmern fallen. Wie sind sie zur Oede worden im Augenblick, zu Ende, zu Grunde gegangen vor Schrecknissen![2]) Wie einen Traum beim Erwachen, verschmähst Du Herr, wenn Du Dich regst, ihr Bild.“ 21. 22. So war ich ein Thor, mich über der Frevler Glück zu erzürnen. 23—28. „Und ich bleibe beständig bei Dir; Du hast meine rechte Hand ergriffen; durch Deinen Rathschluss führtest Du mich, und dass ich Ehre erlange, erfasstest Du mich.[3]) Wen hab' im Himmel ich? Und ausser Dir hab' ich keine Freude auf Erden.[4]) Ob vergeht mein Fleisch und mein Herz, — meines

[1]) Lokal dargestellt: der Platz wo man Gott findet d. h. die Geheimnisse, den wahren Sinn der Rathschläge Gottes. [2]) sc. von Schrecknissen hingerafft. [3]) v. 23 ist nicht Hoffnung oder Vorsatz, sondern Bericht über Erfahrung. — Gott führt ihn in seinem Rathschluss d. h. weislich, und erfasst ihn, damit er Ehre erlange, -- wie die Redensart nach sač. II, 12 zweifellos bedeutet. Also „Du führst mich weislich so, dass das Ende Herrlichkeit, nicht Schande ist“. — Sonst „und darnach wird Herrlichkeit mich erfassen“, was immerhin auch nur auf das Ziel der irdischen Laufbahn zu gehen brauchte. „Du wirst mich in die Herrlichkeit nehmen“, müsste לַכָּבוֹד oder בַּכָּבוֹד heissen. (Klostermann „und zuletzt wirst Du als Herrlichkeit (!) mich einholen sc. aus dem Scheol!)

[4]) So ist Gott sein höchstes Gut (cf. ψ XVI, 2); das עִמְּךָ (wie das עָלֶיךָ ψ XVI, 2) neben Dir, abgesehen von Dir. Also abgesehen von Gott

Herzens Hort und Theil ist Gott ewiglich.[1]) Denn siehe, die fern von Dir sind, kommen um; Du vernichtest Jeden der weg von Dir buhlt. Und ich — die Nähe Gottes ist mein Glück;[2]) ich setze in den Herrn Gott meine Zuflucht, — zu verkünden alle Deine Werke.“

Auch hier wird Jeder, der dem dichterischen Schwunge des Ausdrucks sein Recht zukommen lässt, der die Häufigkeit ähnlicher überschwänglicher Ausdrücke bedenkt, und der beachtet, wie grade in den entscheidendsten Theilen des Liedes, z. B. 26—28. 18—20, auf das den Frevler von der Erde wegraffende Gericht der alleinige Nachdruck fällt, und wie noch der Schluss durchaus nur vom Erdenglück redet, — überzeugt sein, dass keine Auferstehung nach dem Tode die Frage lösen soll, sondern die Ruhe, Seligkeit und Sicherheit des Erdenlebens.

Noch deutlicher ist das ψ CXXXIX, wo nur völlige Verdrehung des Wortsinns den Gedanken der Auferstehung finden kann. Der Dichter entfaltet sein Lied folgendermaassen: 1—6 incl. Gott, Du hast in Deiner unerforschlichen Hoheit mich überall mit Deinem Wissen und Deiner Macht umschlossen. 7—12 incl. Vor Dir kann man sich nirgends bergen; denn vor Dir giebt es keine Finsterniss: spräch ich „eitel Finsterniss überfalle mich und Nacht werde das Licht um mich“, — auch Finsterniss wäre vor Dir nicht finster, und Nacht würde gleich dem Tage leuchten, Finsterniss gleich dem Lichte sein.[3]) 13—16 incl. Denn Du hast mich auch in der Dunkelheit des Mutterschosses schon gekannt; „Dir dank' ich darob dass ich furchtbar wunderlich entstanden bin;[4]) — wunderbarlich sind Deine Werke, und meine

hat er weder im Himmel noch auf Erden Glück. (Klostermann „da ich bei Dir seiend schon keine Lust mehr habe an der Erde“). [1]) Selbst in der bittersten Todesnoth verlässt er sich auf Gott; denn er weiss dass die Frevler zu Grunde gehen, der Fromme Gottes Gnade geniesst. Schon der Begründung in v. 27 wegen kann in v. 26 nicht vom Tode, sondern nur von Todesnoth die Rede sein. [2]) Das Nahesein bei Gott, also dass ich mich zu ihm halte (B. Jes. LVIII, 2) gereicht mir zum Glück. [3]) Klostermann „so sprach ich wohl: nur wird dennoch Finsterniss mich überfallen und Nacht lauert rings um mich!“ [4]) v. 13. Vor Gott ist das Dunkel wie Licht; denn er hat ja das Verborgenste gesehen. v. 14. Auf ebenso staunenswerthe als merkwürdige Art entstanden. (Hitz.: „Du erstaunlich wunderbar Dich erwiesen“ LXX Syr. נִפְלֵאתָ). (Klostermann: „ich werde Dich noch darum preisen, dass ich wunderbar gethan bin, d. h. für das Wunder der Wiederbelebung in der Erde Tiefen!“)

Seele erkennt es gar wohl"‥‥ „Als Embryo sahen mich Deine Augen, — und auf Dein Buch waren sie alle geschrieben die Tage, die gebildet wurden, und keiner war von ihnen."[1]) 17. 18. Das kann ich nicht ausdenken noch aussprechen: „und mir wie kostbar sind Deine Gedanken, Gott, wie gewaltig ihre Summen; zähl' ich sie — ihrer sind mehr als des Sandes; ich erwache, — so bin ich noch bei Dir",[2]) d. h. wachend und schlafend beschäftigt mich der gewaltige Eindruck Deiner Wunder; wenn ich bei ihrer unerschöpflichen Betrachtung entschlummere, so durchwalten sie noch meine Träume. 19—22 incl. Vernichte, o Gott, die Frevler, die ich als Deine Feinde hasse! 23. 24. Mich prüfe und leite zum Heil![3])

So bieten diese Lieder für eine Lehre von der Auferstehung Nichts. Und da wohl kaum Jemand im Ernste ψ XC, 3 das Wort Gottes „kehrt wieder Menschenkinder" auf eine Berufung zum Auferstehungsleben beziehen wird, so bleibt das Ergebniss, dass eine Lehre von der Auferstehung der Einzelnen in diesem Zeitraume noch gar nicht, — Anfänge dieser Lehre aber seit dem Ende des babylonischen Exils sich finden.

[1]) גֹּלֶם wohl besser Embryo, als „Lebensfaden noch als Knäuel gedacht". — Qri Hitz.: „und für ihn (d. h. zur Geburt an das Licht) war einer von ihnen". (Klostermann „meine Tage seit er gebildet, ohne dass ich mich ihrer schon freuen durfte".) [2]) Ein Sinnen, das auch im Traume nicht weicht. Man könnte sonst an das „wache Herz" denken cant. c. V, 2. hiob IV, 13. jerj. XXXI, 26. Von Auferstehung kann gar keine Rede sein 1) weil vom Tode überhaupt keine Rede gewesen ist. 2) weil es dann nicht heissen dürfte עוֹדִי, da er dann ja erst recht bei Gott wäre. (Klostermann „aufgewacht werd' ich abermals bei Dir sein".) [3]) v. 19 übersetzt Klostermann „weil ich mich laben werde an Gottes Thau (hiezu bestimmt bin), weicht von mir ihr Uebelthäter!" (אֶמְתַּק טַל־אֱלוֹהַּ).

CAPITEL LIV.

Die Endzeit und ihre Güter.

Wenn Gott sich gnädig zu seinem Volke neigt, dann ist die Zeit des Findens, die Zeit des Wohlgefallens.[1]) Wenn aber durch den Gottestag und seine Gerichte der Zustand hergestellt ist, welcher nicht mehr unvollkommen und der Wendung ausgesetzt ist, — dann ist das „Ende der Tage", die letzte Zeit gekommen.[2]) Der Ausdruck kommt in den Propheten noch in seiner vollen Allgemeinheit vor, — als Bezeichnung der letzten überhaupt denkbaren Zeit, welche keine neue Veränderung zu fürchten hat. Er bezeichnet sogar die Leidenszeit und die Gerichte mit, sofern diese ja auch zu der letzten Entwicklungsperiode gehören.[3]) Im eigentlichen Sinne aber umfasst er die selige Zeit, das Ergebniss jener Gerichte.

Feinere Unterschiede innerhalb dieser letzten Zeit fallen nicht in den prophetischen Gesichtskreis. Das Verhältniss des Messias zu ihr ist ganz unbestimmt; bald bringt er selbst die Endzeit;[4]) bald erscheint er in ihr.[5]) Ob sie der kommenden Welt als Abschluss einer gegenwärtigen Zeitperiode entgegengesetzt ist,[6]) oder selbst diese kommende Welt umfasst, wird nirgends erwähnt. Die kommende Welt ist eben für die Propheten Nichts als eine verklärte und bleibende Entwicklung der irdischen Verhältnisse. Erst die Schriftgelehrsamkeit beginnt sich mit den feineren Fragen der erwähnten Art zu beschäftigen.

Die Zeit des Endes, — ein verklärter Widerhall des Schöpfungsanfangs, so dass Anfang und Ende sich zum Ringe schliessen, — ist die goldene Zeit, wo keine Unvollkommenheit, kein Leid mehr ist, wo Geschick und Würdigkeit sich nicht mehr widersprechen, wo der Gott der Welt nicht länger nur von einem kleinen Häuflein erkannt und verehrt wird, wo darum die

[1]) B. J. XLIX, 8. LV, 6. LXI, 2. [2]) אַחֲרִית הַיָּמִים (הַבָּאִים B. J. XXVII, 5.) Der Ausdruck schon gen. XLIX, 10. num. XXIV, 14. hos. III, 5. mich. IV, 1. jes. II, 2. ezech. XXXVIII, 8 etc. [3]) deut. IV, 30. XXXI, 29. jerj. XXX, 24. [4]) jes. IX, 1 ff. XI, 1 ff. mich. V, 1. [5]) Z. B. sac. XII, 8 f. jerj. XXXIII, 15 f. [6]) Also als *ἔσχατον τῶν ἡμερῶν τούτων* noch zum *αἴων οὗτος* gehört, oder schon einen Theil des *αἴων μέλλων* ausmacht.

Anhänger dieses Gottes es auch geniessen, dass sie dem gehören, welcher die Allmacht hat.

Aus diesem Begriffe der Endzeit folgt auch der Charakter ihrer Schilderungen. Wir finden Nichts weniger als eine Wahrsagung zukünftiger Einzelheiten; Alles ist vielmehr frei dichterisch und ideal. Im Gegensatze gegen die Mängel und Leiden der Erfahrungswelt erhebt sich auf goldnem Grunde das lichte Bild einer idealen Welt. Was die Vergangenheit an glorreichen Tagen des Glanzes bot, verklärt in der Erinnerung der Nachwelt, — was die Phantasie für das Gottesvolk ersehnt im Gegensatze zu dem Elend der Gegenwart, — das wird zu einem bunten, wechselnden, reizvollen Bilde gestaltet. Dinge, welche in der Erfahrungswelt sich ausschliessen, finden sich hier bei verschiedenen Propheten neben einander. Alles ist auf die Schilderung des Grundwesens einer seligen Zeit, Nichts auf die Hervorhebung von Einzelheiten angelegt. — Wir lassen die Hauptgesichtspunkte der Schilderung einzeln folgen.

1. Das Verhältniss Israels zu Gott.

Das Israel der Endzeit ist ein gereinigtes, ein Volk von Gottesfürchtigen,[1] aus welchem die unwürdigen Glieder ausgeschieden, in welchem die Böcke von den Schaafen getrennt sind,[2] so dass jede Untreue, jede Götzenverehrung verschwunden ist.[3] So geniesst es ein vollkommnes Heil. Gott wird in Zion wohnen in einer wesenhaften Gemeinschaft mit seinem Volke, wie sie bisher nie vorhanden war.[4] Er ist Zions Schmuck und Zier, ihr Recht, ihre Stärke,[5] Sonne und Mond für das Volk,[6] eine Feuer- und Rauchsäule für das Heiligthum, eine Hütte für Sonnenschein und Sturm;[7] — er wird dem heiligen Volke auf ewig verlobt;[8] das Volk wird im wahren Sinne ein Gottesvolk.[9]

[1]) mal. III, 16. 17. 20. [2]) ezech. XXXIV, 17. 20 f. (zeph. I, 2 ff. III, 11 f. saċ. XIII, 9.) [3]) jes. XXX, 22. XXXI, 7. ezech. VI, 8 ff. 14. XI, 18. hos. II, 18 ff. saċ. XIII, 2. [4]) joël IV, 21. mich. IV, 7. saċ. II, 14 f. VIII, 3. hos. XIV, 5. deut. XXVIII, 9. jes. IV, 2 f. B. J. XXV, 6 ff. (ezech. XLIII, 2. 4. XLIV, 4.) [5]) jes. XXVIII, 5. [6]) B. J. LX, 19. cf. XXIV, 23. [7]) jes. III, 5. [8]) hos. II, 19 ff. [9]) jerj. XXX, 22. XXXI, 1. XXXII, 28. ezech. XI, 20. XIV, 11. XXXIV, 24. XXXVI, 28. XXXVII, 23. 27. saċ. VIII, 7. XIII, 9.

Der alte Bund war auf Steine geschrieben, stand als ein äusserliches Gebot vor dem Herzen und wurde seiner Natur nach nicht gehalten.[1]) Dann aber wird Gott einen neuen Bund mit Israel schliessen, der in die Herzen geschrieben ist, also Triebkraft neuen Lebens enthält.[2]) Gott giebt ein neues fleischernes Herz statt des steinernen, einen neuen Geist, Gott von ganzem Herzen zu lieben.[3]) Dieser neue Bund ist ein ewiger,[4]) eine unwandelbare Gnade, ein Friedensbund, wo den Bundesgliedern Gottes Erhörung gewiss ist, ehe sie bitten.[5]) Alle werden Gottesgelehrte sein;[6]) der Geist Gottes, welcher jetzt nur Propheten treibt, wird dann Alle erfassen, Jünglinge und Greise, Freie und Knechte;[7]) die Blinden, Lahmen, Tauben werden sehend, schnellfüssig und hörend;[8]) — Gott hat innigste Freude an dem Volke.[9])

Daraus folgt dann eine Gerechtigkeit, welche, wie Meereswasser den Meeresboden, das ganze Land bedeckt.[10]) Niemand frevelt mehr, weil das Land voll Gotteserkenntniss ist.[11]) In die neue Gottesstadt zieht ein gerechtes Volk, das Treue bewahrt.[12]) Demüthige, Gläubige, welche vor ihrer Sünde ekelt,[13]) füllen das Land, in Tugend und Ehrbarkeit jeder Art.[14]) Die Durstigen erhalten Wasser, Milch und Wein, erhalten die Quelle des Lebenswassers, die aus Zion strömt, umsonst.[15]) Die Himmel träufeln, die Erde sprosst Heil und Recht.[16]) — Doch werden die Verhältnisse andrerseits so menschlich und irdisch gefasst, dass Sünde auch im neuen Jerusalem vorkommen kann, nur keine Sünde, welche das Gericht nach sich zieht.[17]) Denn das in Zion wohnende Volk ist ein schuldbefreites, dem die Sünde vergeben wird.[18]) Es erhält einen neuen heiligen Namen,

[1]) jerj. XXXI, 32. [2]) jerj. XXXI, 31 ff. cf. XXXII, 40. L, 19. ezech. XI, 16 ff. XVI, 60. (B. J. XLII, 6. XLIX, 8 ist der Gottesknecht „Bund des Volkes“). [3]) ezech. XI, 19 f. (deut. XXX, 6.) cf. ezech. XXXVI, 25 ff. 33. XXXVII, 23. XXXIX, 29. [4]) B. J. LIX, 21. LXI, 8. [5]) B. J. LIV, 10. 13. LXV, 24. [6]) jerj. XXXI, 31. (B. J. LIV, 13.) [7]) joël III, 1 ff. jes. XXXII, 15. B. J. XLIV, 3. LIX, 21. (sač. VI, 8.) [8]) B. J. XXXV, 5 ff [9]) zeph. III, 17. [10]) jerj. XXXII, 39 f. ezech. XI, 17–21. [11]) jes. XI. 9. [12]) B. J. XXVI, 2. 7. cf. LX, 21. jes. XXXII, 1–5. 16–18. XXXIII, 5 f. jerj. XXIV, 5. [13]) zeph. III, 13. 11. jes. XXIX, 19. ezech. XXXVI, 31. [14]) Z. B. jes. I, 26 ff. XXIX, 20 f. ezech. XI, 17—21. sač. XII, 10. [15]) B. J. LV, 1 ff. cf. joël IV, 18. [16]) B. J. XLV, 8. [17]) B. J. LXV, 20. [18]) jes. XXXIII, 24. jerj. XXXI, 34. XXXIII, 8. L, 20. ezech. XVI, 63. sač. III, 9. V, 1. 6 ff.

während der Name des alten Sündenvolkes zum Fluchworte wird.[1])

In dieser neuen Gottesgemeinschaft wandeln sich dann auch die Heiligthümer des alten Gottesvolkes. Der Tempel Israels in nie geahnter Herrlichkeit breitet sich zum Idealheiligthume aus,[2]) während es andrerseits heisst, dass neben der vollkommnen Gottesgegenwart die Pfänder der alten Heilsgegenwart verschwinden können.[3]) Die Opfer Israels, in rechtem Geiste dargebracht, werden Gott wohlgefällig.[4]) Jerusalem wird eine heilige Stadt sein, nicht mehr durch Unheilige entweiht;[5]) — ihre Mauern und Thore sind Gotteshülfe und Gotteslob;[6]) sie bekommt einen neuen Namen, heisst Stadt der Treue.[7]) Sie soll „dörferweis" bewohnt werden wegen der Menge ihrer Kinder, — und Gott wird eine Feuermauer von aussen, Herrlichkeit von drinnen sein.[8]) Ja es wird nicht mehr nöthig sein, noch Menschen oder Geräthe besonders zu weihen zum Dienste des Heiligthums. Denn Alles wird heilig sein, bis zu des Rosses Schellen, jedes Geräth in Jerusalem zum heiligen Dienste tauglich.[9]) Und Alle die übrig geblieben sind in Zion, zum Leben aufgeschrieben in Jerusalem, werden heilig sein.[10])

So soll das wirklich hergestellt werden, was der alte Bund vergeblich erstrebte: ein Priestervolk,[11]) in welchem der versöhnende und erlösende Gott seinem innern Wesen einen menschlichen Ausdruck schaffen kann. Des neuen Zion Wächter preisen unaufhörlich Gott,[12]) — und vor den Aeltesten Israels wird Herrlichkeit sein,[13]) wie einst in der wunderbaren Zeit Mosis, wo Gottes Glanz ihnen erschien.

[1]) B. J. LXV, 15. [2]) ezech. XL ff. (B. J. LX, 13.) sicher als wirkliche Idealvorschrift für die goldene Zeit gemeint (vgl. z. B. XLIII, 18 ff.). [3]) jerj. III, 16 (keine Bundeslade). [4]) jerj. XXXI, 14. 18. ψ LI, 21. ezech. XX, 40 (ob nur unblutige Opfer?) cf. XLIV, 29. XLV, 13. XLVI, 4 ff. mal. III, 3 f. [5]) joël IV, 17. sac. XIV, 21. ezech. XLIV, 7. B. J. LII, 1. [6]) B. J. LX, 18. [7]) B. J. LX, 14. LXII, 2 ff. sac. VIII, 3. [8]) sac. II, 7—9. [9]) sac. XIV, 20. [10]) jes. III, 3. (joël IV, 17. ezech. XLIV, 7. sac. XIV, 11. B. J. XXXV, 8.) [11]) B. J. LXI, 6. [12]) B. J. LXII, 6. [13]) B. J. XXIV, 23.

2. Die Herrlichkeit des Gottesvolkes.

Dieses Israel Gottes erhält dann die Erfüllung aller alten Segensworte. Vor Allem wird es wieder zu einem unversehrten Volkskörper geeinigt. Nicht bloss werden die zerstreuten und versprengten Glieder Judahs aus allen Enden der Welt heimkehren, — von den Heidenvölkern in wetteifernder Liebe und Pflege herbeigeführt,[1] — sondern auch Ephraim eint sich mit Judah, das Ephraim, von dem schon Jeremjah fast mehr als von Judah hofft.[2] Die alte Wunde des Volkes heilt in Eintracht und Liebe.[3] Man wird die Wächter in Ephraim auffordern hören zur Wallfahrt nach Jerusalem.[4]

Die Grenze dieses hergestellten Volkes wird dann das Kanaᶜan sein, wie es die alten Weissagungen schon den Vätern verheissen,[5] vom Meer zum Meer, von dem Strom bis an des Landes Enden.[6] So müssen denn die Länder, über welchen Gottes Name schon genannt ward,[7] Edom, Ammon, Moab, Philistäa und die Wüstenstämme unterworfen werden;[8] — die Philistäer sollen, — wie es einmal heisst, — als Knechte, wie einst die Jebusiter, der Gemeine einverleibt werden;[9] so wird Israel „Völker besitzen“.[10]

Aber mit dieser Grenze ist nicht Israels wirkliche Macht beschrieben. Alle Stämme der Welt werden dankbar und lernbegierig diesem Königsvolke zuströmen, jeder wird zu ihm gehören wollen.[11] Israels König wird gerecht und glänzend dastehen.[12] Jerusalems Thore werden Tag und Nacht offen sein, die Fülle der Heiden aufzunehmen.[13] Dann bringen die Heiden dem Königsvolke Tribut; ihr Mark wird Israel und seinen Gottes-

[1]) amos IX, 14 f. mich. IV, 6. V, 2. saċ. VIII, 7. X, 8. 10. jerj. XXXI, 10. XXXII, 37. jes. XI, 11 ff. B. J. XIV, 2. XXVII, 12 ff. XLIII, 5 ff. XLIX, 18. 22. LX, 4. LXVI, 20. ezech. XXXVI, 24. XXXIX 27 f. [2]) jerj. III, 11 ff. XXXI, 5—21. [3]) hos. II, 2. jes. XI, 13. jerj. III, 18. ezech. XXXVII, 17. 19. 22. [4]) jerj. XXXI, 6. [5]) gen. XV, 18 ff. [6]) saċ. IX, 7. 10. (mich. IV, 8. jes. XXXIII, 17. XI, 14. am. IX, 12. obadj. 18—20. ψ LXXII, 8. Mittelmeer und todtes Meer, Euphrat und die pfadlose Wüste Arabiens als Grenze des bewohnten Landes. (vgl. deut. XI, 24.) [Sonst „Wüste, Libanon, Euphrat, Mittelmeer“ (jos. I, 4.), oder Bach Aegyptens (Wady el Arisch), Euphrat (gen. XV, 18.)] [7]) amos IX, 12. [8]) jes. XI, 14. [9]) saċ. IX, 7. [10]) B. J. LIV, 3. LV, 4 f. [11]) B. J. XLIV, 5. cf. B. J. XIV, 1. (ψ LXXII, 10 f.) נִלְוָה עַל, נִסְפַּח עַל. [12]) jes. XXXII, 1. XXXIII, 17. XI, 10. [13]) B. J. LX, 11.

diensten zufallen;[1]) ihre Fürsten werden das Volk beschenken und pflegen;[2]) ja es kommt die Vorstellung vor, dass die Heiden, — um Israel doppelt seine Leiden zu vergüten, — Frohnarbeiter Israels werden sollen wie einst die Gibeoniter, damit das Priestervolk ohne irdische Sorge seinem Gott diene.[3]) Weltliche Waffen braucht man dann nicht mehr. Denn dem von Zion ausgehenden Gebote Gottes fügen sich alle Nationen ohne Widerspruch, so dass kein Krieg mehr gedacht werden kann.[4])

So steht denn Israel da als Gottes lieblicher Weinberg,[5]) als die Heerde, deren guter Hirte Gott ist,[6]) der Vergelter.[7]) Gott giebt ihm und allen Völkern auf dem heiligen Berge das grosse Königsmahl der Seligkeit.[8]) Das Volk wohnt unter guten Vorstehern in Sicherheit.[9]) Das Land trägt in üppiger Fülle sein Gewächs;[10]) — mit den wilden Thieren, mit allen feindlichen Mächten schliesst Gott einen Bund, dass sie nicht schaden.[11]) Wie in der glücklichen Zeit Salomos werden sie friedlich wohnen, unter seinem Weinstock und Feigenbaum ein Jeder.[12]) Kein früher Tod mehr wird die Glücklichen bedrohen;[13]) — ja nach der höheren Anschauung ist der Tod überhaupt nicht mehr, — und alle Thränen wischt Gott von ihren Angesichtern.[14])

Jerusalem in wunderbarem Glanze[15]) heisst dann „Stadt der Festversammlung", „Gott da".[16]) Also die ganze Stadt wird gleichsam ein heiliger Festort. In der Mitte erhebt sich der Tempel, ringsum die Plätze des Fürsten, der Leviten, der Priester.[17]) Das ganze Land wird Ebene, Jerusalem allein erhaben.[18]) Und seine Gassen wimmeln von fröhlicher Menge.[19]) Kinder-

[1]) jes. XVIII, 7. (מֵעַם nach dem Parallelismus zu lesen.) XXIII, 18. zeph. III, 10. B. J. LX, 5—7. LXVI, 12. [2]) B. J. XLIX, 23. LX, 10 f. 16. [3]) B. J. XIV, 2. LX, 7. 10. 12. LXI, 5 f. LXVI, 24. (saĉ. IX, 11.) [4]) jes. II, 3. mich. IV, 3. cf. mich. V, 9. saĉ. IX, 10. [5]) B. J. XXVII, 2 ff. [6]) B. J. XL, 11. ezech. XXXIV, 11. [7]) B. J. XL, 10. [8]) B. J. XXV, 6 ff. [9]) ezech. XXXIV, 25. XXXVII, 26. B. J. LXII, 8 ff. (jerj. III, 15. B. J. LX, 17.) [10]) hos. II, 23 ff. am. IX, 13. joël IV, 18. saĉ. VIII, 12. IX, 17. X, 1. XIV, 8. jes. XXXII, 16—20. jerj. XXXI, 12. ezech. XXXIV, 26. B. J. XXXV, 1 ff. LXV, 10 ff. [11]) hos. II, 20. [12]) mich. IV, 4. B. J. LXV, 20. saĉ. III, 10. (1 reg. V, 5.) cf. jerj. XXX, 10. XXXI, 27. XXXII, 43 ff. XXXIII, 12 f. [13]) B. J. LXV, 20. saĉ. VIII, 4. [14]) B. J. XXV, 8. [15]) B. J. LIV, 11 ff. [16]) jes. XXXIII, 20 ff. ezech. XLVIII, 35. [17]) ezech. XLV, 1 ff. XLVIII, 7 ff. [18]) saĉ. XIV, 10. [19]) jerj. XXX, 19. XXXI, 4 f. 7. 12 f. XXXIII, 10 f. ezech. XXXVI, 10. 38. XXXVII, 26. B. J. XLIX, 19 ff. LIV, 1 ff. LX, 22.

reich werden seine Ehen sein.[1]) Kurz es ist die Stadt der Seligen.

Ja auch die äussere Natur wird dann ihr Sabbathsgewand anlegen und wird ohne Uebel, Kampf und Vernichtung sein. Die ganze Welt soll ja frohlocken über Israels Erlösung.[2]) Aus dem Gotteshause gehen heilsame Wasser durch das ganze Land Kana'an, welche Alles beleben, was sie berühren, und daran wachsen Bäume, deren Blätter nicht welken, deren Früchte zur Speise, deren Blätter zur Heilung dienen;[3]) — also in Kana'an wird der Paradisesgarten hergestellt. Auch die Wüsten werden zum Gottesgarten.[4])

Ein neuer Himmel und eine neue Erde umfangen die selige Gemeine des Herrn.[5]) Das Himmelsheer wird gerichtet;[6]) — es beginnt ein wunderbarer Tag ohne Wechsel.[7]) Der Mond glänzt wie die Sonne, die Sonne wie das Licht von 7 Tagen.[8]) Oder auch „statt des Mondes und der Sonne dient Gott selbst seinem Volke".[9]) Die wilden Thiere werden gleich den zahmen geweidet sich von Pflanzen nähren, die giftigen nicht mehr schaden,[10]) — oder wie es in gleichem Sinne heisst „man wird keine giftigen und schädlichen Thiere finden".[11])

Und diese Wandlung, — bei deren Beschreibung natürlich Sinnbilder von geistigen Dingen und eigentliche Schilderung ohne strenge Grenze in einander fliessen, — soll nicht wieder einer neuen Veränderung weichen.[12]) Wie die neue Naturordnung soll auch Israels Same ewig sein vor Gott.[13]) Die herrlichen Züge dieses Bildes der Seligkeit haben sich tief auch dem christlichen Bilde der Zukunft eingedrückt. Sie entsprechen der Beschreibung der „ersten Auferstehung und des tausendjährigen Reiches", wo die Gemeine Gottes, — noch Lebende und Auferstandene, — auf der verjüngten Erde wohnt.

[1]) jerj. III, 16. saċ. VIII, 5. [2]) B. J. XLIV, 23. XLIX, 13. (rom. VIII, 19.) [3]) ezech. XLVII, 1—10. 12 f. cf. saċ. XIV, 8. (joël IV, 18.) [4]) B. J. XXXV, 1 ff. XLI, 17 ff. XLIII, 19. XLIV, 3. LI, 3. LV, 17. jes. XXXII, 15. cf. XXX, 23 ff. B. J. XLII, 15 ff. XLIV, 27. (natürlich vielfach nur Bild geistiger Vorgänge). [5]) B. J. LXV, 17. LXVI, 22. [6]) B. J. XXIV, 21. [7]) saċ. XIV, 6 f. [8]) jes. XXX, 26. [9]) B. J. LX, 19 f. [10]) jes. XI, 6 ff. (B. J. LXV, 25.) [11]) B. J. XXXV, 9. ezech. XXXIV, 25. (wo freilich das Bild von der Heerde noch durchwirkt). [12]) am. IX, 15. saċ. VIII, 14 f. [13]) jerj. XXXI, 36 f. XXXIII, 26. B. J. LXVI, 22.

CAPITEL LV.

Die Heidenvölker in der Endzeit.

1. Die Heidenwelt als Feindinn des Gottesreiches.

Die Heidenwelt kommt einerseits in Betracht als die Macht, welche dem Reiche Gottes sich feindselig widersetzt und gegen welche wiederum das Gottesreich eine Stellung des Kampfes und der Abwehr einnehmen muss. Sie ist dann die hochmüthige, in sich selbst sich genügende, welche Gottes vergisst,[1]) welche im Uebermuthe meint „zum Himmel zu steigen, über Gottes Sterne ihren Stuhl zu erhöhen, zu sitzen auf dem Versammlungsberge im äussersten Norden (dem asiatischen Götterberge), aufzusteigen zu Wolkenhöhen, dem Ewigen gleich zu sein.“[2]) Oder sie ist die ungütige,[3]) die aus einer Zuchtruthe für des Volks Israel Sünden zur grausamen unbarmherzigen Peinigerin geworden ist, zur schadenfrohen, gierigen Zuschauerin bei seinem Unglück.[4]) Dann verkörpert sich in ihr der Begriff der „Welt“,[5]) des Gegensatzes gegen die göttliche Ordnung der Dinge, des Organismus des sich selbst überlassenen fleischlichen Lebens.

Natürlich ist es je nach der Geschichte sehr verschieden, welches bestimmte Volk gerade als Darstellung dieser Weltmacht vor dem Auge des Propheten steht. Fast alle Völker, welche mit Israel in geschichtliche Berührung traten, sind einmal so erschienen, auch wenn sie zu andern Zeiten milder aufgefasst werden. So in der ältesten Zeit Kanaᶜan, so Aegypten,[6]) Aram,[7]) Kedar,[8]) Phönikien,[9]) Griechenland,[10]) Philistäa,[11]) — so lange Zeit hindurch Assur und Babel, — so in dem Zukunftsbilde Gog und Magog,[12]) — in der Makkabäerzeit das Seleukidenreich, in

[1]) ψ IX, 18. jerj. XLVIII, 26. 42. XLIX, 15. obadj. 3 etc. [2]) B. J. XIV, 13. cf. jerj. L, 11. 24. 31. LI, 7. 34. 53. jes. X, 10 f. ezech. XXV, 8.
[3]) ψ XLIII, 1. [4]) jes. X, 5—12. saĉ. I, 15 ff. cf. nah. I, 8. 10. III, 19. joël IV, 2 ff. 19. obadj. 10. 12. amos I, 3—13. ezech. XXV, 3. 6. 12. 15. XXVI, 6. XXXV, 5. 12 ff. XXXVI, 2. 5. zeph. II, 8 f. thren. II, 16.
[5]) B. J. LXIII, 6. [6]) jes. XVIII ff. jerj. XLIII. XLIV. XLVI, 2 ff. ezech. XXIX--XXXII. joël IV, 19. [7]) jerj. XLIX, 23. am. I, 3. [8]) jerj. XLIX, 28. [9]) ezech. XXVI, 1—XXVIII, 9. (20—26.) am. I, 9. joël IV, 4.
[10]) saĉ. IX, 13. [11]) am. I, 6 ff. joël IV, 4. ezech. XXV, 15. zeph. II, 4 ff. jerj. XLVII, 1. B. J. XIV, 29 ff. [12]) ezech. XXXVIII. XXXIX.

der christlichen Aera Rom, das neue Babel. Am stärksten und dauerndsten aber erscheinen in diesem Lichte die kleinen Nachbarvölker, welche zum Theil nahe mit Israel verwandt, mit dem bittersten Hasse und der blutgierigsten Wildheit auf jeden Schaden Israels lauerten, Edom, Moab und Ammon,[1]) zum Theil auch Philistäa. Die eigentliche Zusammenfassung dieses ganzen Begriffs ist dann der spätere Typus des Antichrist.

Die Heidenwelt, in diesem Sinne aufgefasst, fällt zusammen mit den Gottesfeinden und Abtrünnigen in Israel. Beide muss ja der Fromme hassen als Gottesfeinde, — muss sich voll Abscheu von ihnen wenden, Gottes Strafgerichte gegen sie ersehnen und mit Freuden begrüssen.[2]) Das ist der religiös gesunde Kern in den Liedern des Fluchs gegen die Frevler. Nicht sowohl was gegen das eigne Ich gefehlt ist, wird von dem Hasse des Frommen getroffen, als das was gegen das Gottesreich gesündigt ist. Doch liegt es in der Natur der Sache, dass sich an diesen berechtigten Ausgangspunkt menschliche Leidenschaft schloss. Die Art, wie vorzüglich in der folgenden Periode, unter dem Eindrucke der Religionsbedrückungen, von den Feinden Israels, und von den Feinden der Frommen in Israel geredet wird, lässt sich vom Standpunkte christlicher Sittlichkeit aus nur als eine noch mit menschlicher Leidenschaft gemischte, im Christenthum überwundene betrachten. Aber weitaus am meisten tritt allerdings die edlere Seite heraus, — der Eifer für des Herrn Haus, die sittliche Entrüstung über die Feindschaft gegen Gott in und ausserhalb Israels, — ein Gefühl welches nie erlöschen wird, so lange sich aufrichtige und wahre Liebe zum Heil und zum Guten findet, — und welches höher steht als die gutmüthig schwächliche Gleichgültigkeit gegen das Auftreten des Bösen.

Sofern die Heiden als Vertreter der gottfeindlichen Welt erscheinen, ergeht das Prophetenwort an sie als Drohung des Gerichtes, welches sie mit dem gegen Gott untreuen Israel theilen. Die Schläge Gottes werden sie zerschmettern; — Gott sam-

[1]) obadjah. am. I, 11 ff. II, 1 ff. joël IV, 19. jes. XV. XVI. zeph. II, 8 ff. deut. XXIII, 4 ff. B. J. XXV, 10 ff. XXXIV. LXIII, 1 ff. jerj. XLVIII. XLIX. thren. IV, 21. ezech. XXV, 1 ff. XXI, 33 ff. XXXV.

[2]) ψ XXXV, 1 ff. XL, 15. LVIII, 11. LXIV, 11. LXIX, 23 f. CIX, 6 ff. CXXXVII, 7. cf. jerj. X, 25. XV, 15 ff. XVII, 17 f. XVIII, 21 ff. XLVIII, 10.

melt sie in der Endzeit noch einmal zum letzten Kampfe gegen sein Volk wie „Garben der Tenne“.[1]) In grausiger Verwirrung und schmachvollem Verderben fallen sie,[2]) — im Thale Josaphat nach Joëls Bilde.[3]) Ihre Rüstungen werden zerbrochen und verbrannt, ihre Vesten zu Wüsteneien gemacht; ihre Leichname liegen als Speise der Raubvögel und wilden Thiere.[4]) Denn jedes Volk, welches Gott nicht dienen will, wird vernichtet.[5]) Aus diesem Bilde des Gerichts heben sich bestimmte Züge hervor, welche das Vorbild der späteren Höllenschilderungen geworden sind, — wobei natürlich die feindlichen Völker und die Frevler in Israel einem gemeinschaftlichen Loose zugewiesen werden. Wir sehen das Land Edom brennend, — dem Schicksale Sodoms und Gomorrhas vergleichbar.[6]) Wir sehen das Thal des Hinnomsohnes, wo das grosse Molochbild stand, zum entsetzlichen Leichenfelde geworden.[7]) Die fluchbeladene Ebene des todten Meeres wird zum „Haufenthal Gogs“, wo die zerschmetterten Heere des Wüthrichs liegen.[8]) Das Feindesheer wird uns gemalt, wie es in entsetzlicher lebendiger Verwesung untergeht.[9]) Und der Schluss des exilischen Jesajahbuches lässt uns einen Blick in ein schauerliches Thal voll Leichname thun, wo die Gottesfeinde, die Erschlagenen Gottes, der Verdammniss verfallen, — der ewigen Verwesung, der nicht erlöschenden Scheiterhaufenflamme, — wobei wohl eine gewisse dumpfe Empfindung solcher Verdammniss mit vorausgesetzt wird.[10]) Das ist das Schicksal derer die Gott hassen; sie müssen untergehen, ihrem Hochmuthe zur Schmach, den Gottesfreunden zum Triumphe.

[1]) Z. B. jes. X, 33 ff. hos. II, 3. mich. IV, 12. VII, 16 ff. hagg. II, 21 f.
[2]) saĉ. XII, 4 f. [3]) joël IV, 2. 12. [4]) nah. III, 1 ff. obadj. 2 ff. jes. XV, 1. B. J. XIII, 19 f. XXI, 9. XLVII, 1 ff. jerj. L, 45 f. ezech. XXXIX, 3 ff. 9 ff. [5]) B. J. LX, 12. [6]) B. J. XXXIV, 10. [7]) jerj. VII, 31 f. XIX, 2. 6. XXXII, 35. (2 reg. XXIII, 10.) גֵּי בְנֵי־הִנֹּם oder גֵּיא בֶן־הִנֹּם *γεέννα*; das südwestliche Thal, welches Jerusalem umschliesst.
[8]) ezech. XXXIX, 11. 15. (vgl. das dichterische Wort joël II, 20.)
[9]) saĉ. XIV, 12—15. [10]) B. J. LXVI, 16. 24. (vgl. jes. XXX, 33. jerj. VII, 33. VIII, 1 ff. XII, 17. XXV, 33.) Der nicht sterbende Wurm (תּוֹלַעְתָּם) ist doch wohl „das Gewürm der Verwesung“ (רִמָּה). Die nicht erlöschende Flamme (אִשָּׁם), das den Leichnam verzehrende Feuer.

2. Die Heidenwelt als „Nichtisrael".

Aber die Heiden sind als solche nicht etwa ohne weiteres schon Feinde des Gottesreiches. Ihrer Mehrzahl nach sind sie, wenn auch aus dem Gottesreiche ausgeschlossen, doch demselben nicht feindlich. So weiss die Vätersage von einer Heidenwelt, welche eher freundlich zu dem Gottesreiche steht; Heiden sind Bundesfreunde der Patriarchen; das Aegypten Josephs ist ein befreundetes Land.[1]) So ist später Phönikien mehr befreundet als feindlich;[2]) — das Deuteronom will Aegypten und selbst Edom nicht aus der Gemeine Gottes schlechthin ausschliessen, ja seine Geschichtsdarstellung wendet sich sogar merklich zu Edoms Gunsten.[3]) Die Perser sind für den Propheten des Exils zunächst Diener Gottes und Freunde seines Volkes.[4]) So giebt es eine Heidenwelt, welche dem Gottesreiche nicht widerstrebt, — und natürlich ist auch hier nach dem Wechsel der Geschichte die Stellung der einzelnen Heidenvölker zu diesem Bilde der gottfreundlichen Völkerwelt sehr verschieden. Dasselbe Volk, — wie Edom, Aegypten, Phönikien, — kann zu verschiedenen Zeiten zu beiden Arten der Heidenwelt gezählt werden.

Diese Heidenwelt nun soll nach der prophetischen Anschauung keineswegs in der Endzeit gerichtet und vernichtet werden. Wird sie doch in grossartiger Weise von dem exilischen Propheten sogar auf Gott und sein Heil harrend gedacht, — natürlich in unbewusster Sehnsucht.[5]) Heidenwelt freilich, in dem deutschen Sinne des Wortes, wo es den Götzendienst einschliesst, kann sie nicht bleiben. Die Erde soll voll werden von Erkenntniss der Herrlichkeit Gottes, wie Wasser das Meer bedeckt; — ein Jahve soll sein und sein Name einer; — er hat bei sich geschworen, dass ihm sich alle Knie beugen sollen.[6]) Aber wenn sie an den Gottesgerichten erkannt hat, dass Israels Gott der Gott aller Welt ist, — und zu diesem Zwecke sendet Gott seine Gerichte,[7]) — dann kann sie wohl Heidenwelt im antiken Sinne,

[1]) gen. XIV, 13 f. XXI, 22 ff. XXVI, 26 ff. XLV, 16 ff. [2]) 1 reg. V, 15 ff. 26. [3]) deut. XXIII, 8. (II, 5. 9. 19. 29.) [4]) B. J. XLV, 1 ff. [5]) B. J. XLII, 4. LI, 5. [6]) hab. II, 14. sač. XIV, 9. B. J. XLV, 27. [7]) ezech. XXV, 5. 7. 11. 17. XXVI, 6. XXVIII, 22. 23. 26. XXIX, 6. 9. 16. 21. XXX, 8. 19. 25 f. XXXII, 15.

Völkerwelt, bleiben in allem Wohlsein und aller Freiheit volksthümlicher Entwicklung. Ja auch die Völker, welche Gottesfeinde sind, werden nie so ganz als feindlich angesehen, dass nicht die Möglichkeit bliebe, auch aus ihrem Gerichte und ihrer Verdammniss, wie aus der des sündigen Israel, einen Rest und Nachwuchs von Bekehrten hervorgehen zu sehen.[1]) So ergiebt sich das Bild einer das Gottesvolk umgebenden bekehrten Völkerwelt; — das alttestamentliche Heil erweitert sich zum Universalismus.

Die Art der Bekehrung dieser Völkerwelt wird verschieden gedacht. Meistens denken die Propheten an die Gottesgerichte, in denen Gottes Allmacht sich offenbart.[2]) So ist es besonders lehrreich in der Weissagung Jesajahs von Aegyptens Bekehrung dargestellt.[3]) Aegypten bebt wie einst zu Mosis Zeit bei dem blossen Aussprechen des Namens „Judah"; es lernt durch Plagen, welche Gott über es verhängt, Gott kennen. Zugleich aber erkennt es ihn durch sein Volk. Fünf Städte sind in Aegypten, die jüdisch reden und Gott verehren, also eine Kolonie wie einst in Gosen. Ein Altar im Lande und eine Denksäule an seiner Grenze sind errichtet, zum Zeichen dass das Land Gott geweiht ist, und dass er jeder Bedrückung seines Volkes wehren wird. So kehren dann die Aegypter um; er heilt sie; sie bringen ihm Opfer und Gelübde und werden mit Assur und Judah ein Gottesvolk. — Aehnlich denkt auch Zephanjah die Bekehrung an Gerichte Gottes geschlossen, — führt sie dann aber mehr unmittelbar auf Gottes Thätigkeit zurück, welche den Heiden eine reine Zunge wandelt, gesammt seinen Namen anzurufen und eine Gemeine Gottes zu bilden.[4])

Daneben steht die Hoffnung, dass die Herrlichkeit, in welcher das Gottesvolk strahlt, die Heiden überzeugen wird, dass allein in diesem Gott das wahre Heil zu finden ist. Dieser Gedanke, der schon in den Patriarchenweissagungen liegt, klingt oft durch die prophetischen Worte,[5]) — daneben der schon höher stehende,

[1]) jes. XIX. XXIII. jerj. XLVIII, 47. XLIX, 6. 11. 39. ezech. XXIX, 13 f.
[2]) jes. XIX. XXIII. B. J. XXV, 3. XLV, 6. 16. 20. sač. IX, 7. ezech. XXXVIII, 23. XXXIX, 6. [3]) jes. XIX, 17 — Ende. [4]) zeph. III, 9 f.
[5]) mich. IV, 1 ff. VII, 16. jerj. XII, 15 ff. III, 17. XVI, 19. ezech. XXXVI, 23. 36. XXXVII, 28. sač. VIII, 21—23. B. J. XXV, 3. LXI, 8. LXVI, 18. (ψ XXII, 28 f. LXVII, 3. 1 reg. VIII, 60.)

dass die Schönheit sittlicher Art in den Gesetzen Israels[1]) und die Gerechtigkeit des messianischen Königs[2]) die Augen der Heiden auf sich ziehen werden.

Natürlich aber ist eine Bekehrung der Völker nur durch irgend eine Beziehung zu dem Volke denkbar, welches die Offenbarung dieses wahren Gottes besitzt. Nur vereinzelt kommt der Gedanke vor, dass die aus der grossen Niederlage der Weltvölker Entronnenen selbst zu Evangelisten der grossen Gottesthaten in den fernsten Heidenländern werden.[3]) Meistens ist Israel selbst der Gottesbote, der Gottesknecht, welcher den Heiden Gott verkündigt, an dessen Gottesdienst sich die Bekehrung der Heiden schliesst.[4]) Zum Berge Zion werden die Völker wallfahren, dort Recht und Gesetze Gottes zu lernen.[5])

In besonderem Sinne aber wird als Missionsprediger das prophetische Israel gedacht, welches als Gottesknecht der Erfahrungserscheinung des Volkes gegenübersteht. Nicht genug ist es, dass dieses Israel Gottes Knecht ist, Jaqobs Stämme zurückzuführen; — Gott will es auch zum Licht der Heiden machen, die auf sein Heil hoffen.[6]) — Aber immer sind nicht Worte das Wichtigste, nicht Ueberführung von der Wahrheit der alttestamentlichen Glaubenslehre, — sondern Thaten, göttliche Thatsachen. Wenn das Gottfeindliche in seiner Ohnmacht und Unseligkeit, das Reich Gottes in seiner sittlichen Schönheit und Seligkeit sich offenbart, dann vollzieht sich die Bekehrung durch die in jedem Menschen liegende Stimme der Wahrheit und die Sehnsucht der Menschenbrust nach wahrem Glück.

Die bevorzugte Herrscherstellung Israels gegenüber den bekehrten Weltvölkern wird überall aufrecht erhalten. Auch die Völker, welche nicht als Bewohner des messianischen Kana'an im eigentlichen Sinne dem Volke Gottes einverleibt gedacht werden, — erscheinen doch wie die unterworfenen Königreiche der asiatischen Weltmonarchien bei innrer Selbstständigkeit dem

[1]) deut. IV, 6 ff. (vgl. jes. II, 2 ff. B. J. LX, 3.) [2]) jes. XI, 10. [3]) B. J. LXVI, 19. (Die nach Aethiopien gesendeten Boten ezech. XXX, 9 sind wohl in anderm Sinne zu nehmen.) [4]) B. J. XLII, 19. (mich. V, 6? Ist der Thau nur als Bild der zahllosen Menge oder als Erquickungs- und Belebungsprincip gedacht?) [5]) jes. II, 2—4. (mich. IV.) cf. B. J. LI, 4. [6]) B. J. XLII, 4. 6 ff. XLIX, 6.

Messiasreich gehorsam, — so dass der israelitische König zum König der Könige oder Grosskönig wird.[1]) Als Pilger ziehen sie jährlich um anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern nach Jerusalem;[2]) ja nach einem noch überschwänglicheren Ausdrucke kommt die Menge der Heiden alle Sabbath zum feierlichen Gottesdienste nach Zion.[3]) Ihre Schätze dienen zur Verherrlichung des Gottesdienstes, zum Unterhalt des Priestervolkes, welches vor Gott wohnt.[4]) Ja die lebhafte Schilderung jener Zeit braucht nicht selten Ausdrücke von dem Verhältnisse dieser Völker zu Israel, wie sie von den sklavischen Unterthanen asiatischer Gottesreiche entnommen sind.[5])

Dennoch ist die eigentliche Absicht in allen Aussagen über die Endzeit eine so grossartig universalistische, wie sie sich mit dem Glauben an die besondre Heilsgnade Israels überhaupt verträgt. Und manche der schönsten Stellen lassen die nationale Besonderheit in einer fast schon christlichen Weise zurücktreten. Schon für Jesajah bilden Assur, Aegypten und Israel einen gleichberechtigten Bund von Gottesvölkern, wenn auch noch eine besondre Liebe zu Israel durch die Weissagung hindurchklingt.[6]) Bei Jeremjah heisst es, dass die Heiden nach dem Gerichte Erbarmen finden und mitten in Israel eingepflanzt werden sollen.[7]) Bei Ezechiel erhalten in der Vollendungszeit die „Fremdlinge" gleiches Landestheil mit den Israeliten.[8]) Besonders aber durchbrechen die Propheten aus dem Ende des Exils die nationale Schranke. Die Fremden, welche Gott lieben, ihm dienen und den Sabbath halten, sollen sammt den Verstümmelten, die jetzt kein Recht in der Gemeine haben, zu völlig gleichem Rechte, Ansehn und Glück kommen wie die Söhne Israels, zu welchen sie sich halten; also kein äusserer Mangel, weder des Volksthums noch der Leiblichkeit soll die Heilsstellung mehr hindern. Gottes Haus soll ein Bethaus sein für alle Völker.[9]) Das Königsmahl auf Zion, — nach dem Bilde der Dankopfermahlzeit vorgestellt,

[1]) Zu den Ausdrücken jes. XXXVI, 4. ezech. XXVI, 7. esr. VII, 12. dan. II, 37. [2]) sač. XIV, 16. [3]) B. J. LXVI, 23. [4]) jes. XXIII, 18. cf. XVIII, 7. B. J. LX, 5—7. LXI, 6. hagg. II, 7. [5]) Z. B. B. J. XIV, 2. XLIX, 22 f. LX, 10. 12. LXI, 5. [6]) jes. XIX, 23—25. [7]) jerj. XII, 15—17. [8]) ezech. XLVII, 22. [9]) B. J. LVI, 3—8. cf. LXVI, 4. sač. II, 15.

— gilt allen Völkern. Gott vernichtet die Decke, welche über alle Heiden gebreitet ist, — welche wohl eher ein Bild der Trauer als des Irrthums ist.[1]) Zion bleibt die heilige Stadt, aber für die ganze Welt die dort ihren geistigen Mittelpunkt hat.[2]) Die Erde wird ein Gottesreich mit im Wesentlichen gleichberechtigten Gliedern. Am weitesten würde B. Jes. LXVI, 21 gehen, wenn die Stelle auf die Zulassung von Heiden auch zum Levitenpriesterthum ginge. Aber allerdings ist das nach der sonstigen Anschauung des Buches unwahrscheinlich,[3]) und das Suffix ist wohl auf die aus der Zerstreuung heimkehrenden Israeliten im Gegensatz zu „Zion“ zu beziehen. Das Vorrecht Israels gegenüber den Heiden ist wie das Vorrecht Levis gegenüber den andern Stämmen, — ein Vorrecht, welches keine Zurücksetzung oder Schädigung, nur eine besondere Erwählung einschliesst.

Aus diesem Gefühl heraus sind dann die liturgischen Psalmen der letzten Periode gedichtet, welche alle Völker der Welt mit dem Gottesvolke zu einem Chor vereinigen, der Gott preisen soll.[4]) Das Verhältniss der Heiden, die sich Israel anschliessen, dachte man sich wohl ähnlich, wie die folgende Zeit es in den „Proselyten“, den „Gottfürchtenden“ in die Wirklichkeit übertrug. Ob schon diese Zeit ein solches Verhältniss in irgend bedeutender Ausdehnung verwirklicht sah, darüber wird das Urtheil nach der Auslegung einiger Psalmenstellen, z. B. ψ CXVIII, 3, verschieden sein. Meiner Ansicht nach beweist diese Stelle allerdings, dass schon vor Esra diese dem Nationalisrael nicht eingefügten, aber religiös mit ihm verbundenen, Fremdlinge Bedeutung gewannen.

[1]) B. J. XXV, 6 ff. [2]) B. J. XXV, 8. XXVI, 15. etc. [3]) Z. B. B. J. LX, 7. 10. 12. LXI, 5 f. [4]) Z. B. ψ LXVII, 4 ff. CXVII, 1. CXLVIII, 11—14. (cf. 15.) CL, 6.

CAPITEL LVI.

Der davidische König in der Endzeit.

1. Der menschliche Vermittler und Gottes Ursächlichkeit.

Was wir bisher von der prophetischen Aussicht auf eine Zukunft des Heils betrachtet haben, wies nur auf Gott selbst als den Bringer der Vollendung hin. Wie die Anfänge des Heils aus ihm stammen, so auch die Vollendung des Heils. Und das ist durchaus der Grundzug in Prophetensprüchen und Liedern dieser ganzen Zeit. Alle zweiten Ursachen und alle kreatürliche Vermittlung treten durchaus zurück gegen die göttliche Allmacht. Aber diese göttliche Ursächlichkeit schliesst ja an sich eine menschliche Vermittlung keineswegs aus. Auch in der Urzeit hatte Gott den Bund geschlossen, — aber durch Aaron und Moses, — hatte er das Volk gerettet, — aber durch David seinen Gesalbten, — hatte er sein Wort gegeben, — aber durch die Gottesmänner, die Propheten. Gott kommt zu den Menschen, indem er Menschenkinder ausrüstet, seinen Geist zu verbreiten, sein Wort zu reden, seine Thaten zu thun. So erscheint auch die Zukunft des Heils durch menschliche Werkzeuge Gottes vermittelt.

Zwar reden nicht alle Propheten von solcher menschlichen Vermittlung der Zukunft des Heils, — wenigstens nicht in den uns erhaltenen Resten ihrer Predigten. Bei Joël, Obadjah, Nahum, Habakuk, Zephanjah, B. Jes. XIII. XIV und XXIV—XXVII finden wir keine Andeutung davon, ein Beweis, dass nicht in dieser Mittlerpersönlichkeit der religiöse Schwerpunkt ruht. Wohl aber verbinden die meisten und bedeutendsten Propheten die Zukunft des Heils mit einer besonderen menschlichen Thätigkeit, mit einer hervorragenden menschlichen Persönlichkeit. Die menschliche Thätigkeit wird dann von der göttlichen keineswegs getrennt, noch weniger ihr entgegengestellt. Gott ist der Heiland Israels, indem er ihm einen Heiland erweckt, einen Retter, welcher wie einst Moses streitet und rettet.[1]) Und der Natur der Sache nach

[1]) jes. XIX, 19.

treten diejenigen menschlichen Gestalten, welche zu bleibender Bedeutung in der religiösen Entwicklung Israels gekommen waren, als Bilder der Zukunft hervor.

Die wichtigste dieser Gestalten ist für die prophetische Zeit der davidische König, der eigentliche Vertreter eines lebendigen gesonderten Volksthums in Israel. Wenn diese Gestalt in der vorigen Zeit schon durch ihre thatsächliche Stellung in Israel in die Zukunft deutete, — so ist sie in dieser Zeit nicht mehr bloss andeutend oder unbewusst so aufgefasst, sondern die Propheten reden von einem Davidskönige der Zukunft mit klarem und sicherm Bewusstsein. Es ist nicht mehr bloss das Königthum als solches, sondern ein bestimmter, persönlich deutlich geschilderter König, der am Ende der Zeiten hervortritt. Und diese Persönlichkeit überragt alle andern Gestalten der Endzeit so weit, dass der Name „Messias", — obwohl er nur diese eine Seite des Zukunftsbildes von dem Vollender ausdrückt, zum stehenden Namen für den Vollender Israels überhaupt hat werden können.

Nur das davidische Königthum kommt in Betracht. In dieser Zeit ist für die Propheten längst jener erste Widerspruch gegen Davids Haus vergangen, aus welchem die Reichstrennung hervorgegangen war. Gegenüber der grossen Gestalt Davids und den Gottesworten, welche sich an sein Haus schliessen, erscheinen die Herrscher in Ephraim als ungöttliche Könige, Strafwerkzeuge in Gottes Hand. Auch mitten im Nordreich und als Bürger desselben weist Hosea auf den „König David", d. h. das davidische Herrscherhaus, zu welchem die Zehnstämme ebensogut wie zu ihrem Gott umkehren müssen.[1]) Und der Judäer Amos, aus dem Verfall seiner Heimath in den stolzen Glanz des Nordreiches gekommen, weiss doch, dass diese gefallene Hütte des Davidshauses wieder aufgerichtet werden soll und dann das Heil in sich schliesst.[2]) Auch durch die schlimmsten Zeiten Israels klingt die Erinnrung an die ewigen Gnaden Davids, d. h. den auf seinem Hause ruhenden Gottessegen hindurch, und bleibt der Anhaltspunkt für die Gebete der Frommen.[3])

Die Schilderung des davidischen Königs der Endzeit ist keine gleichmässige; weder tritt sie auf übernatürliche Weise

[1]) hos. III, 5. [2]) am. IX, 11. [3]) ψ LXXXIX. CXXXII.

fertig und vollendet vor den Geist der Propheten, noch entwickelt sie sich in der Weise einer Idee in regelmässig wachsender Klarheit. Sie lehnt sich eng an die Geschichte und theilt die Wandlungen derselben; bald tritt sie in grössester Schönheit und Herrlichkeit hervor, bald tritt sie sehr zurück, oder erbleicht ganz. Natürlich ruht diese Erscheinung auch auf dem Geistesleben der Propheten, welches sich der Beurtheilung entzieht; vorwiegend aber ist sie aus der Geschichte zu verstehen. Bei Joël fehlt die Gestalt des Messias ganz; — bei Hosea und Amos tritt sie einfach und allgemein gehalten hervor im Gegensatze zu den wüsten Wirren der Dynastien in Ephraim. Ihren glänzenden Höhepunkt erreicht sie in Jesajah, Micha, Sacarjah IX—XI. Ob hier, wie Riehm meint, Usia's Gestalt besondre Bedeutung gewann, — oder was ich eher annehmen möchte, der Verworfenheit des Ahas gegenüber die hoffnungsvolle Gestalt des Thronfolgers Hiskia solche Gedanken erregte, — jedenfalls schmückt sich hier das Bild des zu hoffenden Davidskönigs mit allem Glanze menschlicher und göttlicher Herrlichkeit. Die folgende Zeit, — aus welcher Jeremjah, Sacarjah XII—XIV und Ezechiel reden, — hält ebenfalls noch das Bild des davidischen Zukunftskönigs fest. Aber es ist viel weniger betont, mehr nur ein einzelner Zug in dem Hoffnungsbilde des Volkes; — Gerechtigkeit und sittliche Tüchtigkeit sind die Hauptzüge des Messias. Es ist das ein treuer Ausdruck jener Zeiten, wo die äussre Herrlichkeit des Davidshauses so schmählich zusammenbrach, weil seine innre Tüchtigkeit völlig gebrochen war. In der exilischen Zeit tritt der Davidskönig ganz zurück. Nicht das in tiefste Schmach getretene Königshaus ist der Mittelpunkt der religiös nationalen Hoffnung. Es sind ganz andre Gestalten, welche in den Vordergrund treten: das prophetische Israel, welches durch Leiden und Tod seines Gottes Willen erfüllt. Hier heisst ja der Perserkönig der „Messias Gottes". Zum ersten Male tritt das Bild hervor, welches der christlichen Erfüllung entspricht, dass der Heiland Israels auf Erden lebt, während ein Fremder als König des Weltreichs die Zwecke Gottes fördern muss. — Als dann wieder unter einem Davidssohne, dem Zerubabel, die wahre Gemeine Israels heimzog, da trat die Königsgestalt wieder in ihr Recht. Das Volk hatte in seinem Führer eine Bürgschaft, einen Mann des Vorzeichens,

dass der grosse Davidsspross der Zukunft kommen werde. In diesem Sinne weisen die Propheten des neuen Jerusalem, Haggai und Sacarjah, auf den Fürsten hin. — Zu Maleachi's Zeit hatte die Gestalt des Davidskönigs ihre Bedeutung für das religiöse Leben in Israel wieder verloren. — Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes müssen wir die einzelnen Entwicklungen der messianischen Hoffnung näher beleuchten.

2. Die messianische Hoffnung der assyrischen Zeit.

a. Jesajah.

Was vor Jesajah über den Messiaskönig gesagt ist, beschränkt sich auf die blosse Hoffnung, dass aus dem alten Stamme eine neue Königsherrlichkeit erblühen werde; so bei Hosea und Amos, so in dem Bileamsspruche von dem Stern aus Jaqob, — auch wenn man denselben nicht mit einem bestimmten geschichtlichen Könige in Verbindung setzt.[1]) Jesajah aber, welcher auch in allgemeinerer Weise am Ende der Drangsalzeit das Königthum Israels in neuem Glanze des Rechtes und der Macht sieht,[2]) hat in mehreren Stellen nicht bloss einen zukünftigen Retter aus Davids Hause verheissen, sondern denselben auch mit den herrlichsten Farben geschildert.

Der Messias erscheint zuerst IX, 5. 6. Dem tief gedrückten Volke, der geplünderten Nordmark Israels, dem Volk, welches im Finstern sitzt, verheisst Jesajah das Aufleuchten eines grossen Lichtes, eines neuen Tages der Hoffnung und Freude. Es soll das Joch Assurs zerbrochen, die verderbliche Kriegsrüstung des Eroberers verbrannt sehen.[3]) Solche Hoffnung hat ihren Grund in der Gewissheit, dass ein Heiland, ein rettender Davidssohn dem Volke geschenkt wird. Der Prophet redet dabei zweifellos von einem Könige der Zukunft. Das Perfektum ist Ausdruck dessen was in Gottes Rath vollendet und abgeschlossen, — für die menschliche Geschichte aber noch zukünftig ist.[4]) Freilich ist diese Zukunft für das Auge des Propheten eine sehr nahe bevorstehende.

[1]) num. XXIV, 17. [2]) jes. XXXII, 1. XXXIII, 17. [3]) VIII, 23 f. IX, 1—4. [4]) Ewald § 135c. Die Deutung auf Hiskia selbst (Rab. Grot. Gesen.) ist desshalb unstatthaft.

Der Retter welchen Jesajah verheisst, der „Sohn“, „Knabe“, ist Nichts weniger als ein Gott im metaphysischen Sinne des Wortes. Gott giebt ihn dem Volke, verleiht ihn demselben zu einem bestimmten Zwecke.[1]) Die eifersüchtige Liebe des grossen Gottes zu Israel, welche nicht dulden kann, dass das Gott zugeeignete Volk von Fremden entweiht werde, sendet den Messias.[2]) Der Zweck Gottes mit diesem Kinde ist, dass es die Herrschaft mehre und Frieden ohne Ende schaffe, — dass es, auf Davids Thron erhoben, ihn mit Gerechtigkeit und Recht stütze, d. h. demselben die wahre und bleibende Befestigung gebe, indem es Gerechtigkeit zur Grundlage seines Regimentes macht.

Es ist zunächst ein Kind, Sohn, — wie der Zusammenhang zeigt, Davids,[3]) — auf dessen Schulter, „die Herrschaft“, d. h. die Herrschaft im Gottesreiche, ruht,[4]) — ein von Gott gegebener König, welcher dem Königthum Israels neuen Glanz und neue Macht und zugleich den unerschütterlichen Grund wahrer Gerechtigkeit giebt. Aber dieser König ist ein ewiger König.[5]) Zwar ist das Wort ewig von sehr wenig bestimmter Bedeutung im Alten Testamente und besonders bei menschlichen Regierungen ist es nicht selten hyperbolischer Ausdruck für lange Dauer.[6]) Aber es liegt doch kein Grund vor, hier wo es sich um die letzte Zeit handelt, in welcher ja auch sonst der Tod ausgeschlossen wird[7]) und in welcher sicher keine neue Umwälzung erwartet ist, zu bezweifeln, dass Jesajah den messianischen Herrscher wirklich als bleibenden gedacht hat. Zum wenigsten ist gesagt, dass seine Herrschaft, also die von ihm ausgehende Dynastie unangefochten und endgültig bestehen bleiben soll.

Sodann werden Namen auf ihn gelegt, welche diesen König nach seiner Würde und Stellung über allen Vergleich mit Menschlichem hinausheben. Sie sind nur gemeint, wie auch sonst der Name „Gott“ auf Menschen gelegt wird, um sie ihrer Stellung nach im Gottesreiche zu bezeichnen;[8]) sie sollen hier bezeichnen,

[1]) IX, 5. [2]) IX, 6. cf. ψ LXIX, 10. CXIX, 139. [3]) Vgl. IX, 6.
[4]) Der Artikel bezeichnet die Herrschaft als solche, d. h. die messianische.
[5]) IX, 6 מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם cf. ezech. XXXVII, 25. [6]) Z. B. ψ XLV, 7. LXXII, 5. CX, 4. dan. II, 4. III, 9. VI, 7. 22. cf. ψ LXI, 7 ff. XXII, 27.
[7]) B. J. XXV, 8. XXVI, 19. Auch das Friedensreich jes. XI stimmt ganz damit. [8]) Vgl. meine Abhandlung zu rom. IX, 5 (Jahrbücher für deutsche Theologie 1868. 3. 501 ff.).

welche einzigartige Herrlichkeit und Würde Gott diesem König verleiht. Die Namen in ihrem Zusammenhange entsprechen dem Prädicate *ϑεός* und erheben den Messias zu einem „im Namen und in der Würde Gottes waltenden und herrschenden“.

Die Namen sind: „wunderbarer Rathgeber“,[1] — also unvergleichlich in der Lenkung des Volksschicksals — „Gottheld“[2] — also in Gottes Kraft auftretender Krieger, — so dass für Krieg und Frieden die Eigenschaften des wahren Königs sich in ihm verklärt finden, — „ewiger Vater“, — also Versorger des Volkes für alle Zeit,[3] — „Friedefürst“, — der also Frieden schafft, nicht durch Kampflosigkeit, sondern durch unüberwindliche Siegeskraft.[4]

So erscheint der Messias als der vollendete König, welcher die Macht und Hoheit des eigentlichen Königs von Israel in sich darstellt, in welchem alle Herrlichkeit wirklich wird, die das Gottesvolk von seinem Könige hofft, für ihn erbetet, auch wohl in Augenblicken der Begeisterung ihm entgegenruft.

Eine schöne Ergänzung zu dieser Stelle bietet jes. XI, 1—5. Auch hier wird das Auftreten des Messias mit dem Untergang Assurs in Verbindung gebracht,[5] — auch hier von einem Sprössling des Davidshauses geredet, welcher wie ein Reis edler Art[6] aus dem alten Hause hervorgeht, nachdem dasselbe durch die Trübsal der Gegenwart und die Gerichte der Zukunft[7] bis zum Baumstumpf, zum Wurzelstamme gefällt ist.[8] Die ewige Vollendung Israels, das Friedensreich in Menschheit und Natur, werden an seine Erscheinung gebunden.[9] Aber was an seiner Per-

[1] פֶּלֶא־יוֹעֵץ gehört ganz wie die folgenden Doppelworte zusammen „Wunder von einem Rathgeber“ (gen. XVI, 12. prov. XXI, 20. Ewald 287 g.) Das הִפְלִיא עֵצָה jes. XXVIII, 29. [2] אֵל־גִּבּוֹר ebensowohl von Gott (Heldengott) X, 21. deut. X, 17, als von Helden in göttlicher Stärke (Gottheld) ezech. XXXII, 21. (sač. XII, 8 f.) Doch könnte es hier nicht neben X, 21 gebraucht sein, wenn nicht Jesajah die göttliche Kraft in diesem Menschenkinde sich offenbarend dächte. [3] אֲבִי־עַד. Diese Uebersetzung „Vater, Versorger für immer“ scheint nach jes. XXII, 21. hiob XXIX, 16 der leichteren aber nichtssagenden Erklärung „Beutevater“, d. h. siegreicher Krieger, vorzuziehen. [4] שַׂר־שָׁלוֹם mich. V, 4. Wohl Anspielung auf Salomo. [5] jes. X, 33 ff. [6] חֹטֶר, נֵצֶר XI, 1. [7] Wie sie VII, 17 ff. IX, 7 ff. X, 12 ff. 28 ff. verheissen sind. [8] XI, 1. (שָׁרָשִׁים . גֶּזַע) [9] XI, 6 ff.

sönlichkeit in dieser Stelle hervorgehoben ist, das ist mehr die sittliche und religiöse Hoheit, in deren Glanze er erscheint. Die cap. IX geschilderte göttliche Königstüchtigkeit wird hier auf ihren innersten Grund zurückgeführt, auf den Gottesgeist, welcher ohne Maass in diesem Menschen wohnt, — wie auch nach Paulus die königliche Erhöhung des Messias auf dem „Geiste der Heiligkeit" ruht, welcher in ihm ist.[1])

Auf dem Messias ruht, — also lässt sich bleibend nieder, — der Geist Gottes und dieser wird nach seinen Wirkungen in drei Doppeläusserungen geschildert; — denn das ist der Sinn der Stelle; es werden nicht etwa sieben Geister geschildert, sondern der eine Geist in sechsfacher für den König bedeutsamer Wirkung. Er wirkt in dem Messias 1) als Geist der Weisheit und Erkenntniss,[2]) d. h. der moralisch-sittlichen Verständigkeit und der geistigen Klarheit, 2) als Geist der Herrscherweisheit und Herrschertapferkeit,[3]) 3) als Geist der religiösen Erkenntniss und der frommen Hinwendung zu Gott.[4]) Daher wird dann dieser König der Freund der Frommen, der gerechte Richter. Seine Freude ist an Gottesfurcht;[5]) diese gewinnt seine Neigung. Er richtet also nicht nach dem oberflächlichen Schein, nach dem Glanz und Ansehn, welches die Augen besticht, sondern lässt grade denen, welche Derartiges nicht bieten können, den Armen und Gedrückten, die Wohlthat seiner Gerechtigkeit zu Theil werden. Die Bösen dagegen[6]) wird er mit derselben Gerechtigkeit vernichten, durch seines Mundes Stab, durch seiner Lippen Hauch,[7]) d. h. durch sein Wort und Urtheil welches wirksam und unveränderlich Tod und Leben in sich birgt.[8])

[1]) rom. I, 3 f. [2]) XI, 2. (חָכְמָה וּבִינָה) [3]) XI, 2. cf. IX, 5 f. (עֵצָה וּגְבוּרָה) [4]) דַּעַת וְיִרְאַת־יהוה [5]) הֲרִיחוֹ בְּיִרְאַת יהוה v. 3. Viele übersetzen: „sein Athmen, sein Lebenselement ist Gottesfurcht". Aber Jesajah geht doch offenbar hier zu den Wirkungen dieses dem Messias verliehenen Geistes auf seine Regierungsweise über. Auch bedeutet הֵרִיחַ בּ ein wohlgefälliges Einathmen, ein Einschlürfen wie von Opferrauch, — also ein Wohlgefallen an etwas von aussen an den Betreffenden Herantretendem (lev. XXVI, 31. am. V, 21). [6]) רָשָׁע, — aus welchem die spätere Theologie den persönlichen Antichrist gestaltet (2 thess. II, 8), ist bei Jes. Kollektiv, und giebt dem an sich indifferenten Worte „Land" erst seine nähere Bestimmung. [7]) Die Weiterbildung vgl. apok. XIX, 15. [8]) prov. XVI, 14. XX, 8. cf. hebr. IV, 10.

So wird Billigkeit und vollständige Zuverlässigkeit[1]) das sein, worauf sein Handeln und Kämpfen wie auf einem Rüstzeuge beruhen.[2]) Er wird das Panier sein, um welches alle Völker sich schaaren werden, Entscheidung und Rath zu verlangen,[3]) so dass Glanz und Ansehn von ihm aus seinen Ruheort, die Königsstadt Jerusalem, überstrahlen wird.[4])

Das ist das wirklich von Jesajah aufgestellte Bild des messianischen Königs: der vollkommne Gottesfreund, der wahre Gottbegeisterte, der in Gottes Macht, Ansehn und Glanz erscheinende Herrscher, der ewige König in der verklärten Welt, der Weltbeherrscher. Die andern Stellen, welche aus den echten Schriften Jesajahs auf den Messias bezogen werden, kann ich nicht für richtig angewendet halten.

Zuerst würde jes. IV, 2 in Frage kommen. Die Stelle redet ja ohne Zweifel von der messianischen Zeit. Aber der „Spross Gottes", von dem geredet wird, kann nicht der Messias sein, so dass er bezeichnet würde als der, welchen Gott (sc. dem David) aufsprossen lässt. Denn zwar ist der Ausdruck „Spross", — nämlich Davids Spross, welchen Gott wachsen lässt, — eine nicht ungewöhnliche Bezeichnung für den Messias.[5]) Aber 1) überall, wo das der Fall ist, wird das Wort in ganz unzweideutiger Weise erklärt oder an einen schon feststehenden Sprachgebrauch angeschlossen; hier aber stände es völlig unverständlich. 2) Mit dem Ausdrucke steht parallel der andre „Frucht des Landes", welcher ja in keinem Falle vom Messias gemeint sein kann. 3) Müsste doch das Kommen des Messias geweissagt sein, nicht einfach etwas was ihm begegnen werde ausgesagt. 4) Es wäre sehr nichtssagend, dass dieser Spross, — wenn es der Messias sein sollte, — dem Rest Israels zur Ehre und zum Ruhme dienen werde. — Vom Volke wäre das Wort nur dann zu verstehen, wenn das neue Zion etwa den rückkehrenden Zehnstämmen gegenübergestellt wäre, was nicht wahrscheinlich ist. — Vom Natursegen

[1]) v. 5. צֶדֶק und אֱמוּנָה [2]) Der Gurt der Hüften d. h. das was den Mann zum Gehen und Streiten geschickt, expeditus, macht. (1 sam. II, 4. ψ XVIII, 33. CIX, 19.) [3]) v. 10. Das דָּרַשׁ אֶל klingt an Orakelentscheidung an. [4]) Die מְנוּחָה ist Kanaʿan überhaupt, Jerusalem in's Besondere. [5]) jerj. XXIII, 5. XXXIII, 15. cf. saĉ. III, 8. VI, 12.

kann es ebenfalls nicht wohl gemeint sein. Es wird die geistige Frucht des Landes bezeichnen sollen, das aus Gott stammende Leben der letzten Zeit, welches die Israeliten zieren soll.[1])

Eher könnte man bei jes. XXVIII, 16 an den Messias denken. Wenn Gott spricht „siehe ich gründe in Zion einen Stein, einen bewährten kostbaren Eckstein festester Gründung, — so liegt es sehr nahe, nach cap. IX und XI den Messias zu verstehen. Denn weder Zion selbst,[2]) noch der Tempel, noch Hiskia können gemeint sein, — wie einige Ausleger wollen. Zweifelhaft macht mich nur, dass es nicht heisst „wer auf ihn vertraut wird gerettet", sondern „wer glaubt wankt nicht"; — daraus scheint mir zu folgen, dass nicht wohl ein persönlicher Retter gemeint ist, sondern eine Rettungsthat Gottes überhaupt, deren die Gläubigen theilhaftig werden sollen. Ob dann, wie Umbreit will, das Gesetz gemeint ist, auf dessen ewige Grundveste Gott sein Volk zurückweist, — oder ob, wie mir wahrscheinlich ist, ein Zukünftiges gedacht ist „das messianische Heil, als Wunderbau gedacht", — das kommt für unsre Aufgabe nicht bedeutend in Betracht.

Wichtiger ist die Frage, ob in der berühmten Stelle jes. VII, 14 ff. das Kind, dessen Geburt von dem Propheten in ein Wunderzeichen für den ungläubigen Ahas verflochten wird, der Messias sein soll, — der also als Sohn der „Jungfrau", als Immanuel beschrieben würde. Ein Urtheil über diese Stelle lässt sich nur durch Darlegung des Zusammenhanges gewinnen.

Der König Ahas, vor dem Heerzuge der verbündeten Syrer und Ephraimiten erbangend, erhält von Jesajah die Versicherung, dass dieser Angriff ihm nicht schaden werde, und das Anerbieten, sich diese Versicherung durch ein selbstgewähltes Zeichen verbürgen zu lassen. Als er mit heuchlerischen Worten das Zeichen abweist, also zu erkennen giebt, dass es nicht bloss die menschliche Person des Propheten, sondern im letzten Grunde Gott selbst ist, von welchem er keine Belehrung annehmen will,[3]) da wird ihm unerbeten ein Zeichen, in welchem sich freilich auch die vorher gegebene Verheissung, aber zugleich auch die durch des Ahas Unglauben und Weltvertrauen nothwendig gemachte

[1]) Cf. hos. X, 12 f. B. J. XLV, 8. LXI, 11. ψ LXXXV, 12. [2]) So Hitzig, der das בְּ in der Art des b. essentiae fasst. [3]) VII, 13 Gott ermüden.

schwere Strafe sinnlich verbürgen soll. Dieses Zeichen braucht an sich gar nichts Wunderbares zu sein. Es ist überhaupt unwahrscheinlich, dass dem Unglauben ein Wunder gegeben wird,[1] — und Jesajah nennt ja auch sonst die Namen und Persönlichkeiten seines Familienkreises „Wunder und Zeichen für das Volk".[2]) Es muss nur eine sinnliche Verbürgung zukünftiger, also unsichtbarer Dinge sein. Sicher ist also, dass dieses Zeichen ein sichtbares sein muss, vor den Augen des Volkes sich vollziehend und zwar vor dem Ende des damaligen Krieges. Der Knabe, dessen Name und Schicksal dieses Zeichen bieten sollen, wird als ein Kind gedacht, wenn Syrien und Ephraim unterliegen, — als ein heranreifender Knabe, wenn die Züchtigung durch Assur über Judah kommt.[3]) Also kann sich das Ganze auf keinen Fall auf eine entfernte Zukunft beziehen, welche selbst wieder nur im Glauben erfasst werden könnte. Ein Zeichen ist eine sichtbare Verbürgung, darf unmöglich selbst wieder einer Verbürgung bedürfen.[4])

Die „Jungfrau" also,[5]) deren Sohn mit seinem Namen und Geschick das Schicksal des Volkes verbürgen soll, muss auf alle Fälle eine der Gegenwart des Propheten angehörige sein, — mochte nun der Prophet auf sie hindeuten können, oder mochten die Zuhörer bei der blossen Andeutung irgendwie sie erkennen

[1]) matth. XII, 38 ff. XVI, 1 ff. [2]) Z. B. VIII, 3. 18. XX, 3. 2 reg. XIX, 29. [3]) VII, 15. 16. 21. 22. [4]) Man könnte dagegen auf ex. III, 12 (C) hinweisen, wo dem Moses als „Zeichen" seiner wahren Gottessendung wieder eine Weissagung gegeben wird, „dass er am Horeb Gott verehren werde". Aber abgesehen davon, dass dort ein Geschichtsschreiber redet, bei dem natürlich das Spätere und Frühere anders verbunden sind als bei einem aus der Gegenwart redenden Propheten, — ist doch diese Weissagung Verweisung auf etwas, was Moses selbst erleben soll, woran er also wirklich eine sinnliche Verbürgung seiner Gottessendung noch haben kann. In der Stelle bei Jesajah aber würde das Höhere und Entferntere Bürgschaft für das Nähere und Leichtere sein. [5]) הָעַלְמָה. Dass das Wort etymologisch nur eine in „Jugendreife blühende", — nicht wie בְּתוּלָה eine Unvermählte bezeichnet, ist zweifellos, cf. die Lexica. Doch kommt das Wort allerdings im Sprachgebrauche von der Unvermählten vor gen. XXIV, 43. exod. II, 8. ψ LXVIII, 26. cant. c. I, 3. VI, 8. Am ersten zweifelhaft ist es prov. XXX, 9, wo vielleicht doch vom Ehebruch die Rede ist. Jedenfalls wenn selbst בְּתוּלָה dichterisch von der Vermählten steht (joël I, 8. cf. judith XVI, 12), so kann zweifellos עַלְמָה so gebraucht werden. Aber die Vermuthung wird, wenn der Zusammenhang nicht das Gegentheil erweist, immer dafür sein, dass eine Unvermählte gemeint ist.

können, — wie etwa eine zu Jesajah selbst gehörige oder eine Jungfrau des Davidhauses. Wenn es von ihr heisst „siehe schwanger ist sie und gebiert einen Sohn", — so ist entweder, nach dem nächstliegenden Sprachgebrauche und der offenbar benutzten Parallelstelle gen. XVI, 11, an den schon vorliegenden Zustand der Schwangerschaft zu denken, so dass nur die Geburt des Sohnes und sein Name der Zukunft angehören und das Zeichen bilden. Dann ist selbstverständlich der Name „Jungfrau" nur überhaupt von einem jungen Weibe gebraucht. Oder das Ganze kann als zukünftig gefasst werden, wie auch jud. XIII, 3. 5 in ähnlicher Weise zu einer Frau geredet ist, welche noch keine Aussicht auf Geburt eines Kindes hat (cf. gen. XX, 3). Dann kann das Wort „Jungfrau" im engsten Sinne genommen werden, — wobei sich, da das Gegentheil nicht besonders gesagt ist, ganz von selbst versteht, dass sie durch Vermählung zu dieser Geburt gelangen soll.[1]) Der Unterschied zwischen diesen beiden Auffassungen, — deren erstere an sich die wahrscheinlichere ist, — ist für die Bedeutung des Zeichens nur gering. Nach der ersteren werden die Zeitbestimmungen um ein weniges näher gerückt, als nach der zweiten. Sonst liegt in der Geburt selbst und ihrer Verbindung mit dem Worte „Jungfrau" weder etwas Wundersames, noch etwas zum Zeichen Gehöriges. Das Zeichen knüpft sich nur an Namen und Schicksal des Kindes, alles Andre ist nur die nothwendige, aber durchaus nachdrucksles berichtete Einleitung des Zeichens.

Das Zeichen ist also folgendes. Der Prophet weist das Volk auf ein junges Weib hin, — schwerlich sein eignes Weib[2]) oder eine Tochter des Davidshauses[3]) — am ersten auf ein Weib aus der dabeistehenden Volksmenge, — wenn die Rede nicht ganz allgemein zu fassen ist „irgend eine junge Frau, die jetzt schwanger ist".[4]) Dieses junge Weib, sei es dass sie, noch Jungfrau, die Verheissung der Vermählung und eines Sohnes erhält, — sei es, was wahrscheinlicher ist, dass sie schon eines Kindes

[1]) Hitzig „wenn man sagt, ein Blinder wird sehend, so versteht sich von selbst, dass er dann nicht mehr blind ist". [2]) Das läge nach VIII, 3. 18 nahe; aber das Wort ʿAlmah passt nicht auf ein Weib, dessen Sohn den Vater schon begleitet. [3]) Es müsste doch wohl deutlicher und mit mehr Förmlichkeit von ihr geredet sein. [4]) So z. B. Stähelin.

Geburt entgegensieht, soll einen Sohn gebären. Sie soll ihn Immanuel nennen,[1]) — wie der Hagar geboten wird ihren Sohn Jischmael zu nennen, — nicht als ob Gott mit dem Knaben in besonderem Sinne sein würde, am wenigsten als ob der Knabe ein mit dem Volke lebender Gott wäre; — sondern sie soll in dem Namen des Kindes dem Volke die Verheissung verbürgen, dass Gott es nicht verlassen werde.[2]) So liegt in dem Namen des Kindes die tröstliche Seite der Weissagung verbürgt. Die Art aber, wie sich diese Weissagung erfüllen soll, liegt in dem verbürgt, was über das Schicksal des Kindes gesagt wird. Gegen die Zeit hin,[3]) wo er Gutes von Bösem zu scheiden weiss, d. h. wenn er ein heranreifender Knabe ist,[4]) wird er Sahne und Honig essen, also den Ertrag eines Landes in welchem Weinbau und Ackerbau unmöglich sind, welches Heerdentrift und Wüste geworden ist.[5]) Und bevor noch der Knabe so weit herangewachsen ist, — also in sehr kurzer Frist, — wird das Land „vor dessen beiden Königen dem Ahas graut“, also Syrien und Ephraim, verlassen sein.

So hat das Volk in dem Schicksale dieses Knaben die Bürgschaft dafür, dass die gegenwärtige Noth zwar rasch und leicht vorübergehen werde, — wofür ja auch VIII, 1—4 ein bürgendes Zeichen ist,[6]) — dass aber dann die schwersten Zeiten der Züchtigung und Landesnoth grade durch den vermeintlichen Freund eintreten werden. In dem Namen des Kindes hat es die Gewissheit, dass über allem diesem Leiden die ewige Zukunft Israels und sein Heil schweben, — „denn mit uns ist Gott“.

Mit dieser Deutung ist nun selbstverständlich die altkirchliche Auffassung von der Weissagung auf die jungfräuliche Ge-

[1]) עִמָּנוּאֵל VII, 14. cf. VIII, 10. [2]) So ganz als Wahlspruch VIII, 10. So heissen die Kinder Jesajahs Schearjaschub, Māhērschalāl Chāschbās. Das ist ja überhaupt die Meinung in Namen wie Ismael, Jotham, Joram, Zidkijjah und hundert andern. [3]) לְ cf. Ewald 217[b]. [4]) Zu dem Ausdrucke vgl. deut. I, 39. jon. IV, 11. (Odyssee XVIII, 227 f. XX, 309.) Der Zeitpunkt ist natürlich kein fest bestimmter, sondern, wie eine solche Weissagung fordert, dehnbar. Es mögen etwa 5—6 Jahre gemeint sein. Noch kürzer ist die Frist VIII, 4, — wo die Entscheidung schon näher gerückt ist, — „ehe der Knabe rufen kann: mein Vater, meine Mutter!“ [5]) Beweis für diese Bedeutung v. 21. 22. (cf. hiob XX, 17. exod. III, 17 etc.)

[6]) Die Stelle ist fast ein Commentar zu der unsrigen; ähnlich auch jes. XXXVII, 30.

burt des Messias unverträglich. Denn nicht dass die Mutter eine Jungfrau bleiben solle, ist die Meinung, — und nicht das ist das Zeichen, dass dieses Kind geboren wird, sondern sein Name und Geschick. Der Charakter des Zeichens aber fordert, dass dieses Kind vor dem Abzuge der Syrier und Ephraimiten geboren gedacht wird, und steht und fällt mit der Zeitrechnung. Ueberhaupt aber ist das Zeichen nie Inhalt, sondern immer Bürgschaft einer Weissagung.

Dennoch haben eine Reihe von Gelehrten, welche im Wesentlichen den geschichtlichen Zusammenhang der Stelle richtig auffassen, in etwas andrer Weise unter Immanuel den Messias verstanden.[1]) Jesajah müsste dann unter der „Jungfrau" eine Tochter des Davidshauses gemeint haben und die Geburt des Messias in seiner Zeit, mitten in den Drangsalen der nächsten Zeit erwarten, — so dass derselbe die Noth durch Assur mit erfahrend, als ein neuer Gideon die Macht der Bedrücker in einer furchtbaren Schlacht brechen werde. So gewiss nun auch Jesajah und Micha die Messiaszeit mit dem Untergang der assyrischen Obmacht zusammengestellt haben,[2]) und so sicher ihnen dieselbe als ziemlich nahe bevorstehend erschien, so kann ich doch nicht glauben, dass Jesajah mit diesem Immanuel den Messias bezeichnen will. Dass Judah später das Land Immanuels heisst,[3]) beweist Nichts für seine Königsstellung. Es ist gewöhnlicher Ausdruck für das Vaterland eines Menschen.[4]) Und nirgends, auch wo es am natürlichsten scheinen würde,[5]) kommt die königliche Würde dieses Kindes in Betracht. Die sicher messianischen Stellen bei Jesajah nehmen auf den Namen Immanuel gar keine Rücksicht. Die blosse Bezeichnung „die Jungfrau" erscheint kaum angemessen, wenn von einer königlichen Frau die Rede ist. Dass das Zeichen in das Haus des spottenden Königs Ahas verlegt sein sollte, der es schon, was die Namengebung betraf, leicht vereiteln konnte,

[1]) Ewald, Bertheau (Jahrb. für deutsche Theol. IV, 4), Köster S. 104, Delitzsch. — W. Schultz (über Immanuel, Studien und Kritiken 1861. 4. 713 ff) bringt eine wunderliche Verbindung der messianischen Deutung mit der gleich zu erwähnenden (das davidische Geschlecht, nicht durch einen König, sondern durch eine Jungfrau, also wo das Geschlecht nur noch ein Wurzelstamm ist. Der Messias und seine Gebärerin werden mit ihren typischen Anbahnungen und Anfängen bis in Ahas Zeit zusammen umfasst....) [2]) jes. IX. XI. mich. V, 4 ff. [3]) VIII, 8. [4]) Z. B. gen. XII, 1. [5]) So VII, 22.

ist schwer zu denken. Und endlich, da Hiskia schon geboren war, als diese Worte gesprochen wurden,[1]) ist kaum zu denken, dass an einen andern Sohn des Ahas sich die messianische Hoffnung gelehnt hätte. So ist auch diese Erklärung, welche übrigens zu dem in cap. IX und XI Gesagten nicht das Geringste hinzufügen würde, kaum wahrscheinlich. Immanuel soll ein Kind aus dem Volke sein.

Zusatz. Noch unhaltbarer ist die Ansicht, welche schon bei Br. Bauer durchklingt,[2]) bei v. Hofmann ausführlicher entwickelt ist.[3]) Nach ihr soll „die Jungfrau" Ausdruck für die ganze Klasse der Jungfrauen sein.[4]) Der Nachdruck liege auf dem Dreifachen, was als besonders auffallend hervorgehoben sei: 1) der jungfräulichen Empfängniss, 2) dem Namen Gottmituns, 3) dem Essen von Milch und Honig. Das Zeichen soll besagen: Aus Israel wird sich das Volk des Heils entwickeln, nicht mit der Nothwendigkeit der Selbstentwicklung, sondern wunderbar wie Empfängniss und Geburt der Jungfrau. Das Volk des Heils wird wissen, Gutes dem Schlechten vorzuziehen. Aber ehe Israel zu diesem Verstande gelangt, widerfährt ihm das jetzt verschuldete Unheil. Aus dem tiefsten Elende durch Assur soll es das Land des Immanuel werden, — ein Volk des Heils und doch ein Leben voll Entsagung führen. — Das Ansprechende dieser Auslegung sieht man leicht. Aber 1) wäre das nicht ein Zeichen, sondern eine in Parabelform vorgetragene Weissagung; 2) müsste man willkührlich die ganze auffallende Gleichartigkeit mit VIII, 1—4. 18 vernichten; 3) ist das Unterscheiden von gut und böse innerhalb der Menschheit der Erfahrung eine reine Zeitbestimmung, wie VIII, 4, — durchaus nicht Ausdruck eines werdenden sittlichen Bewusstseins. 4) Es ist im Texte überhaupt nirgends die Rede von einer wunderbaren Geburt durch eine, welche zugleich Jungfrau bleibt. 5) Der Sohn der Jungfrau soll dem Volke sein Schicksal und seine Hoffnungen verbürgen; — die Rede kann also unmöglich so verstanden sein, dass sowohl die Jungfrau Bild des Volkes ist, als nachher dieser Sohn Bild des neuen bussfertigen Volkes. 6) Die ganze Beziehung auf den syrisch-ephraimitischen Krieg wird auf diese Weise völlig verwischt, also die geschichtliche Hauptsache der Rede überhaupt übersehen.

[1]) 1 reg. XVI, 1—7. XVII, 1. XVIII, 1 f. [2]) Bd. II. 397 „in der Jungfrau ist dem Propheten die reine Empfänglichkeit des Volkes zu persönlicher Gestalt zusammengegangen". [3]) I. 185 f. II^{b}. 85 ff. [4]) Wie ὁ σπείρων matth. XIII, 3.

b. Micha.

Auch der Zeitgenosse Jesajahs, Micha von Morescheth, redet in den höchsten Ausdrücken von dem messianischen Könige. Nachdem er von Israels Noth und Rettung und von der letzten Niederlage der gottfeindlichen Heiden geredet,[1] fährt er fort: „aus dem geringen Bethlehem Ephratah wird Gott den erwecken, welcher Herrscher sein soll in Israel, dessen Ursprünge von Alters, aus der Urzeit Tagen.[2] Wenn diesen die Gebärende geboren, soll die Zeit der Hingabe Israels an seine Feinde, die Zeit der Zerstreuung, zu Ende sein.[3] Der Messias aber wird in Gottes Kraft, im Stolze des Namens Gottes seines Herrn, Israel weiden, gefürchtet auf Erden, so dass seine Heerde ruhig wohnen kann,[4] Friedenbringer[5] Israels, welcher Assur, sobald es auf's Neue Israel beunruhigen will, siegreich zurückschlagen und unterwerfen wird."[6]

Der Messias soll also zunächst ein Davidssohn sein, — sein Stammort die uralte Davidsstadt Bethlehem, klein an Ausdehnung gross durch ihre Bedeutung für das Gottesreich. Es liegt in den Worten nicht nothwendig, dass er gerade in dieser Stadt geboren werden soll, dass also das Davidshaus überhaupt nicht mehr in Jerusalem herrschend gedacht wird; an sich ist Bethlehem nur als sein Stammort genannt, womit er als Davidssohn bezeichnet ist. Doch macht IV, 9. 14 allerdings wahrscheinlich, dass Micha das Davidshaus ganz aus dem Besitze der Herrschaft verdrängt denkt, wohl in der Stille des alten Stammsitzes wohnend.

Die Ursprünge des Messias, die Ausgangspunkte, auf welche seine Geschlechtsreihe hinweist, sollen sein „von Alters, aus der Urzeit Tagen".[7] Damit kann unmöglich eine ewige übermenschliche Herkunft gemeint sein, welche ergänzend seiner irdischen, davidischen zur Seite ginge. Schon der Sprachgebrauch entscheidet dagegen. Denn wo עוֹלָם und קֶדֶם bei gleichzeitigen Schriftstellern auf die Vergangenheit zurückweisen, bezeichnen sie immer nur eine geschichtliche Urzeit, etwa die Zeit davidischen Glanzes

[1] IV, 9 ff. [2] V, 1. [3] V, 2. [4] V, 3 (בְּעֹז יהוה בִּגְאוֹן שֵׁם יהוה אֱלֹהָיו) [5] V, 4 (הָיָה זֶה שָׁלוֹם) [6] V, 4 f. [7] Die מוֹצָאוֹת sind die verschiedenen Ausgangspunkte, auf welche eine Stammtafel weist. Ganz sinnwidrig ist es, an verschiedene „Ausgänge", d. h. ein allmähliges Kommen des Messias, etwa in vorbildlichen Personen, zu denken.

oder des Moses, der alten Propheten, der alten Volksgeschichte überhaupt; es ist ganz was wir „vor Alters“ nennen.[1]) Vor Allem aber beweist die Stellung dagegen, welche Micha dem Messias Gott gegenüber anweist. Gott ist **sein** Gott. In Gottes Kraft handelt er. Gottes stolzer Name dient ihm als Schmuck und Ehre. Er ist ein Mensch, ein Gottesknecht wie alle Frommen, nur verherrlicht durch die Gnade Gottes, welcher den Glanz seines Majestätsnamens ihn bestrahlen lässt.

Das Kommen des Messias ist die Wendung der Geschicke Israels. Das „Gebären der Gebärenden“, — worin keineswegs auf eine irgendwie wunderbare Geburt hingedeutet wird, — ist gleichsam das Ende der Wehen des Gottesvolkes überhaupt. Israel hat sichern Schutz für alle Zeit an der kriegerischen Tüchtigkeit und dem Glanze dieses Königs. „Er ist Friede“, d. h. er sichert vor jedem Angriff und jeder Bedrückung, auch wenn sie von dem gewaltigen Assur ausgehen sollte.

c. Sač. IX—XI. (IX, 9.)

Dem Messiasbilde dieser beiden Propheten der assyrischen Zeit fügt auch der ungenannte Verfasser von sač. IX—XI, — wohl ein Judäer welcher Augenzeuge des Unterganges des Nordreiches war, — einige bedeutsame Züge bei. Vorwiegend freilich erscheint bei ihm Gott selbst als der Retter und Herrscher des Volkes, der sein Volk zum Kampfe führt, so dass an der Begeisterung des Gottesvolkes sich die verheerenden Wogen der Weltmacht brechen.[2]) Aber daneben erscheint auch der Messias, — als ein neuer Salomo, ein Friedensfürst. Wie Wagen, Rosse und Bogen aus beiden Reichen Israels verschwinden sollen,[3]) — so ist auch der König „gerecht und von Gott geschirmt“[4]) „demüthig

[1]) Vorzüglich wichtig micha VII, 14 f. 20. am. IX, 11. jes. XIX, 11. XXXVI, 26, — vgl. sonst ψ XXIV, 7. 9. LXXVII, 6. LXXVIII, 2. XLIV, 2. hiob XXII, 15. XXIX, 2. thren. I, 7. II, 17. V, 21. III, 6. gen. VI, 4. deut. XXXII, 7. XXXIII, 15. jos. XXIV, 2. 1 sam. XXVII, 8. jerj. II, 20. V, 15. VI, 16. XVIII, 15. (cf. Graf z. d. St.) XXX, 20. XLVI, 26. B. J. XLII, 14. XLIV, 7. XLV, 21. XLVI, 9 f. LI, 9. LVIII, 12. LXI, 4. LXIII, 9. 11. 16. LXIV, 3 f. mal. III, 4. [2]) IX, 10—16. [3]) IX, 9 f.

[4]) צַדִּיק וְנוֹשָׁע. Unterstützt, d. h. von Gott um seiner Gerechtigkeit willen geschützt, — also des Sieges sicher (siegreich) cf. deut. XXXIII, 29. — Entsprechend ist das von Gott gebrauchte צַדִּיק וּמוֹשִׁיעַ B. J. XLV, 21 (Riehm a. a. O. II. 466).

d. h. ohne Trotz auf eigne Macht",[1]) „auf einem Esel reitend",[2]) d. h. nicht als ein stolzer Kriegsmann, sondern in der Einfachheit alter Sitte auftretend, wie Israel sie kannte, ehe es fremde Kriegswaffen einführend zu falsch kriegerischer Gewöhnung sich wendete.[3]) Das Reich dieses neuen Salomo umfasst Kanaᶜan in seiner idealen Ausdehnung. Aber er „spricht den Heiden Frieden",[4]) also sein Frieden gebietendes, jeden Krieg unnöthig machendes Machtwort erstreckt sich über die ganze Völkerwelt.

3. Die babylonische Zeit.

a. Jeremjah.

Dieser Dreiklang messianischer Weissagung in der assyrischen Zeit ist in der folgenden nie wieder erreicht. Zwar bleibt das Bild des Messiaskönigs; — aber andre Gestalten treten bedeutsamer hervor. Jeremjah weissagt, dass das Volk „seinem Könige David dienen wird, welchen Gott erweckt, d. h. dass ein Herrscher gleicher Herrlichkeit wie David aus dem alten Hause von Gott erweckt wird.[5]) Es soll dem David so wenig ein Nachkomme auf Israels Thron fehlen, wie Tag und Nacht ausbleiben werden.[6]) Sonst wird wenig Bedeutsames über ihn gesagt, — nur dass er gerecht sein werde,[7]) ein gerechter und verständiger Spross Davids, von welchem Sicherheit und Heil für Israel kommen soll.[8])

Gewöhnlich fasst man den Namen „Gott unsre Gerechtigkeit"[9]) als eine Benennung dieses davidischen Königs. Wäre das richtig, so würde der Name dennoch über das Wesen des Messias nicht das Geringste aussagen, am wenigsten von einer Gottheit des Messias reden. In solchen bedeutsamen Namen drücken die Namengeber ihren Glauben und ihre Hoffnung aus. Die Mutter, welche ihren Sohn Zidkijjah, Jotham, Joram, Immanuel,

[1]) עָנִי im religiösen Sinne. [2]) Die Erwähnung von zwei Thieren ist natürlich nur durch den poetischen Parallelismus verursacht, in Wirklichkeit ist nur eines gemeint. [3]) gen. XLIX, 11. jud. V, 10. X, 4. XII, 14. 2 sam. XIII, 29. XVIII, 9. 1 reg. I, 33. (Das Ross als Thier des Krieges jes. II, 7. XXX, 16. deut. XVII, 16. saċ. IX, 10.) [4]) IX, 10. דִּבֶּר שָׁלוֹם לַגּוֹיִם [5]) jerj. XXX, 9. cf. XXXIII, 15. 17. [6]) jerj. XXXIII, 17. 20. 22. 26. [7]) jerj. XXIII, 5. XXXIII, 15. 17. [8]) jerj. XXIII, 6. [9]) יהוה צִדְקֵנוּ XXIII, 6. cf. XXXIII, 15 f.

Jischmael nennt, meint damit nicht, dass dieser Sohn ein gerechter, frommer, erhabener Gott, ein Gott der mit den Menschen lebt, der sie hört, sein soll, — sondern sie bezeugt in diesem Namen ihren Glauben, dass Gott gerecht, fromm, erhaben sei etc. So würde dieser Name des Messias den Glauben ausdrücken, dass Gott seines Volkes Gerechtigkeit, d. h. sein Rechtschaffer, Helfer sei. Aber nicht einmal das ist sicher, dass dieser Name dem Messias gelten soll. Freilich nach XXIII, 6 würde man am besten so auslegen. Aber wenn man die ganz gleichlautende Stelle XXXIII, 15. 16 vergleicht, wo auch von dem Messias geredet ist, und wo dann derselbe Name durch das Suffix des Femininum auf das Volk bezogen wird, — so erscheint es wahrscheinlich, dass auch in der ersten Stelle, trotz des m. Suff., gemeint ist: das Volk, welches durch des Messias Kommen glücklich und sicher sein wird, soll heissen „Gott unsre Gerechtigkeit“, — der alte Name Israel soll diesem neuen Glaubensnamen Platz machen.

b. Saĉ. XII–XIV.

Bedeutsamer ist, was Saĉ. XII—XIV, offenbar ein Zeitgenosse Jeremjahs, über den Messias sagt. Zwar soll weder der Davidskönig noch selbst Jerusalem die eigentliche Ehre der Rettung Israels haben, — damit ihr Uebermuth nicht zu gross werde. Die Rettung geht aus von dem Landvolke von Judah,[1]) während die Bewohner Jerusalems noch ruhig in Jerusalem bleiben.[2]) Dann aber wenn der letzte Kampf beginnt und die Gefahr auf das Höchste gesteigert ist, dann wird Jeder, auch der Schwächste, sich wie ein Held fühlen, ein Held wie David,[3]) das „Davidshaus“ aber wie Gott, wie Gottes Engel,[4]) d. h. es wird wie einst Gott oder sein Engel bei dem Auszuge dem Heere Israels voranging, die Schaaren des heiligen Volkes führen.

Der Vergleich mit Gott wird durch den erklärenden Zusatz „wie ein Gottesengel“ jeder Möglichkeit metaphysischer Missdeutung entzogen. Die Vergleichung bezieht sich ja nur auf die

[1]) XII, 4—8. [2]) Das ist der Sinn des Satzes וְיָשְׁבָה יְרוּשָׁלַםִ עוֹד תַּחְתֶּיהָ בִּירוּשָׁלָםִ. Die gewöhnliche Auslegung „Jerusalem soll unzerstört bleiben“ widerspricht dem עוֹד und ist im Zusammenhange nachdruckslos und matt. [3]) XII, 8. [4]) כֵּאלֹהִים כְּמַלְאַךְ־יהוה לִפְנֵיהֶ.

kriegerische Tüchtigkeit, auf den Feldherrnglanz. Und der Messias erscheint nicht einmal als Person, sondern nur als Glied seines Hauses, — desselben Hauses, dessen Stolz getadelt wird, und von welchem nachher die Nothwendigkeit der Busse für vergangene Uebelthaten vorausgesetzt wird. Aber immerhin wird die Würde dieses messianischen Hauses in idealer Weise gesteigert, der Name Gottes auf es gelegt.

In schöner Ergänzung heisst es daneben, dass dieses Davidshaus und die Einwohner Jerusalems dann einen Born der Sühne haben werden, so dass alles ungöttliche Wesen ausgerottet wird,[1] — dass über dieses Davidshaus und über die Bewohner Jerusalems Gott den Geist der Gnade und des Flehens ausgiessen werde, so dass sie mit dem ganzen Volke über den Mord des Gottesmannes trauern.[2] Also auf Versöhnung, Busse und reuige Liebesgesinnung wird hier die göttliche Herrlichkeit gebaut, welche demnach Sündlosigkeit, Freiheit von den Befleckungen des Volkes für den Messias nicht einschliesst, — wohl weil er im Zusammenhange des gesammten „stolzen“ Davidshauses aufgefasst ist.

c. Ezechiel.

Wesentlich auf derselben Stufe hält sich, was Ezechiel von dem messianischen Könige sagt. Er weissagt, dass, nachdem die Weinranke (Zidkijjah) ausgerissen sei, Gott wieder von der Ceder, dem echten alten Davidshause, welchem Jojachin angehörte, ein zartes Reis auf den heiligen Berg pflanzen werde, so dass es zur Ceder wird und allerlei Vögel in seinem Schatten wohnen.[3] Er verheisst, dass der kommen werde, welchem das Recht angehört, d. h. der es ausübt, dem von Gott das Gericht übertragen ist.[4] Er sagt aus, dass Gott in kurzer Zeit, — so kurz, dass der Prophet noch für sich selbst eine freiere Ausübung seines Berufes davon erhofft, — Israel ein Horn erhöhen,[5] — dass er in der Endzeit den „Knecht Gottes David erwecken werde“,[6] unter dem Ezechiel natürlich so wenig wie

[1]) XIII, 1. In diesem מָקוֹר נִפְתָּח liegt vielleicht die Schriftstelle vor, welche Jesus darauf bezog, dass der Messias um „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ die Busstaufe des Johannes auf sich nehmen musste. [2]) XII, 10 (רוּחַ חֵן וְתַחֲנוּנִים) [3]) ezech. XVII, 22 ff. [4]) ezech. XXI, 32. [5]) ezech. XXIX, 21. [6]) ezech. XXXIV, 23 ff. XXXVII, 22. 24. 25.

Jeremjah den geschichtlichen David versteht, sondern einen ähnlichen Sprossen des alten Königshauses. Ihn bestimmt Gott zum Hirten der ganzen Völkerheerde Israel, zum Fürsten beider Völker, deren Gott Jhvh ist. Er soll ewig herrschen, wie das neue Jerusalem ewig ist. [1])

Ob Ezechiel bei der letzten Aussage an persönliche Unvergänglichkeit des Messias oder an die Ewigkeit der Dynastie gedacht hat, ist zweifelhaft. Wenn das Erstere der Fall ist, so hat er jedenfalls in andern späteren Zeiten seiner Weissagung seine Anschauung verändert, und von dem einzelnen Messias auf eine messianische Dynastie sein Auge gerichtet. Wenn er von den Rechten und Pflichten „des Fürsten in Israel" redet, hat er nie eine besondre Einzelpersönlichkeit im Auge; — er spricht sogar abwechselnd von „Fürsten". [2]) Der Fürst darf durch das sonst an Werktagen verschlossene heilige Thor des Tempels gehen, dort vor Gott Dankopfer geniessen. [3]) Sein Erbgut liegt unmittelbar bei dem Heiligthum; er darf es endgültig nur seinen Söhnen hinterlassen; dafür aber soll er das Volk nicht drücken, kein fremdes Gut an sich reissen. [4]) Er muss als Vertreter Israels im Heiligthume an Sabbath und Neumond anbeten, [5]) muss für die öffentlichen Opfergaben im Heiligthume sorgen und erhält dafür ein bestimmtes Einkommen; [6]) — kurz er nähert sich der Stellung eines Königs, welcher auch priesterliche Würde hat.

4. Die persische Zeit.

a. Exilischer Jesajah.

Das Bild des Messias, schon in den zuletzt genannten Propheten verbleichend, ist in den exilischen Stücken des Buches Jesajah vollkommen in den Hintergrund getreten. Ueberall erscheint Gott selbst, sich in seiner Macht und Herrlichkeit an Israel zu verherrlichen. Und als Gesalbter Gottes, als Messias, tritt gradezu der siegreiche Perserkönig Koresch auf. [7])

Nur *eine* Stelle könnte man auf den davidischen König der Zukunft beziehen, B. Jes. LV, 4. Wenn es hier heisst „ich

[1]) ezech. XXXVII, 25. [2]) ezech. XLVIII, 21. [3]) ezech. XLIV, 3. [4]) ezech. XLV, 7. XLVIII, 21. cf. XLVI, 16. 18. [5]) ezech. XLVI, 8. [6]) ezech. XLV, 9. 13. 17. XLVI, 4. [7]) B. J. XLV, 1.

schliesse mit Euch einen ewigen Bund, die Gnaden Davids, die zuverlässigen; siehe zum Zeugen der Völker hab' ich ihn gesetzt, zum Fürsten und Nationengebieter", — so könnte man, das Perfektum als das des festgefassten Entschlusses nehmend, unter David den „zu erweckenden David" verstehen. Aber die folgenden Verse zeigen, dass dem Volke als solchem das verheissen wird, was einst David dem Einzelnen verheissen war: „Herrschaft und Macht über die Heiden". Der geschichtliche David ist nur als Vergleichungspunkt für die dem Volke zugesagte Herrlichkeit gemeint. So ist die Stelle nur ein bedeutsamer Beweis, wie vollständig in diesem Buche der Gedanke des zukünftigen davidischen Königs hinter dem des leidenden Gottesknechtes zurückgetreten ist.[1])

b. Sacarjah.

Ganz anders ist es in der Gemeine, welche Jerusalem wieder erbaute. Ein Davidssohn führte sie, — freilich nur als Beamter des Weltreiches, aber doch in einer Art von Herrscherstellung und persönlich, wie es scheint, wohl geeignet, den altehrwürdigen Königsstamm zu vertreten. Mit diesem Serubabel tritt der Gedanke des Messiaskönigs sogleich wieder in den Vordergrund.

Haggaï freilich beschränkt sich darauf, dem Serubabel selbst die Erfüllung seiner Wünsche und Hoffnungen, die Gunst Gottes und die freie Herrschaft zu verheissen.[2]) Aber bei Sacarjah trifft der prophetische Blick den Serubabel und seine Genossen nur, um über ihn hinaus auf eine viel erhabnere Persönlichkeit sich zu richten. Männer des „Vorzeichens" sind die Führer jener kleinen Schaar,[3]) Pfänder dafür, dass Gott seinen Knecht, „Spross", senden wird,[4]) — wie der schriftgelehrte Prophet den Messias nach Jeremjahs Vorgang nennt. Der Spross (Davids) wird kom-

[1]) So beruft das Volk sich auch ψ LXXXIX, 39 ff. CXXII, 5 auf den Bund Gottes mit David. (Ewald will aus LIX, 16—20. LXIII, 1—6 gradezu schliessen, — dass Gott, nachdem er vergebens einen Mann, der ihm hülfe sein Heil in Israel zu gründen, den Messias, gesucht habe, es nun allein thun zu wollen verheisse. Aber es ist doch wohl nur davon die Rede, dass die anfänglichen Hoffnungen auf Koresch und die Perser in Enttäuschungen zu enden begannen.) [2]) hagg. II, 23. (Serubabel wird ausdrücklich nach dem grossen letzten Völkergerichte als der Gottesknecht bezeichnet, an welchem Gott Wohlgefallen habe und welchen Gott wie einen Siegelring anlegen werde.) [3]) sac. III, 8. [4]) אִישׁ צֶמַח III, 8. VI, 12. (jerj. XXIII, 5. XXXIII, 15.)

men, unter ihm wird es sprossen, d. h. wird Glück und Gedeihen zu spüren sein.[1]) Wenn er kommt, dann wird der Stein, auf welchen die sieben Augen, das Symbol göttlicher Intelligenz, sich richten, in Israel sein, — d. h. wohl der Giebelstein des Tempels als Gegenstand göttlicher Fürsorge und Liebe,[2]) — nicht der Stein des Allerheiligsten, welcher die Bundeslade ersetzte, oder der Stein vom hohepriesterlichen Brustschild. Dann kehrt alle alte Herrlichkeit zurück, „er wird bauen den Tempel und tragen Fürstenpracht und sitzen und herrschen auf seinem Throne“.[3])

Bemerkenswerth ist noch die Stelle, wo das Verhältniss zwischen der königlichen Würde des „Sprosses“ und dem Hohepriesterthum berührt wird, VI, 11 ff. Nach dem vorliegenden Texte soll die Krone aus geweihtem Golde[4]) auf Josuas des Hohepriesters Haupt gesetzt werden, aber nur vorbildlich, um die Ankunft des Messias zu verbürgen, wesshalb sie dann als Weihegeschenk im Tempel aufbewahrt werden soll. Und es heisst „der Messias wird Gottes Tempel als Fürst bauen.... und ein Priester wird sein auf seinem Stuhle, und Friedensrath wird zwischen beiden sein“. Also erscheint in der Endzeit das Hohepriesterthum, wenn nicht in der Einheit der Person, so doch sicher in der vollkommensten Einigkeit des Amtes, mit dem messianischen Königthum verbunden, — wie ja gewiss die Einigkeit dieser beiden Gewalten zur Zeit des Propheten die unerlässlichste Bedingung des Gedeihens der neuen Ansiedelung war. Die völlige Einheit der Person in beiden Aemtern, wie sie aus der Uebersetzung „und er (der Messias) wird Priester sein auf seinem Throne“ folgen würde, ist durch den Ausdruck „Friede zwischen den beiden“ wohl unmöglich gemacht. Deutlicher freilich würde Alles sein, wenn man mit Ewald ergänzen wollte „setze die Kronen auf das Haupt Josuas und auf das Haupt Serubabels“, — eine Aenderung, die sich in der That sehr empfiehlt.

Zusatz. Maleachi redet meiner Ansicht nach nicht von einem menschlichen Heiland. Denn wenn auch an sich der „Bundesengel“, welcher verheissen wird, nach dem Sprachgebrauche jener Zeit wohl ein menschlicher Gesandter zur Herstellung des neuen Bundes sein

[1]) VI, 12 (יִצְמָח) [2]) III, 8. cf. IV, 10. [3]) VI, 13. [4]) עֲטָרוֹת nach dem Texte und dem fem. sing. 14 die aus mehreren Goldringen gemachte Krone.

könnte,[1] so dass „der Herr“[2] Gott wäre, der Bundesengel der Messias, — so ist doch nach den Gesetzen des Parallelismus eher anzunehmen, dass beide Ausdrücke sich entsprechen sollen. Gott und sein Engel wechseln nach der gewöhnlichen Vorstellung ab. Wie in der Urzeit Gott und der Engel des Antlitzes, der Engel Gottes, Israel führten, so wird auch in der Endzeit Gott kommen, oder was dasselbe ist, sein Bundesengel.

CAPITEL LVII.

Prophet und Priester in der Endzeit.

1. Der Prophet.

Bei der ungemeinen Bedeutung des prophetischen Amtes in dieser Zeit ist es auf den ersten Blick seltsam, dass es in seiner Bedeutung für die Endzeit so sehr hinter dem Königthum zurücktritt. Doch liegt die Erklärung nahe. Die Endzeit soll eine allgemeine Erfüllung mit dem prophetischen Gottesgeiste bringen;[3] Alle sollen gottesgelehrt, nicht ferner der Belehrung bedürftig sein.[4] So verliert das Prophetenamt seine Nothwendigkeit. Ja indem der Davidskönig in besonderer Weise bleibend mit dem Geiste Gottes erfüllt erscheint,[5] hat er die Gestalt des Propheten gleichsam in sich aufgenommen. Auch mag hinzukommen, dass die mannigfache Entartung handwerksmässiger Prophetie eher zu der Weissagung aufforderte, dass überhaupt das Prophetenamt aufhören werde, als dass dasselbe in der letzten Zeit besonders hervortreten solle.[6]

Doch fehlt die Gestalt des Propheten in dem Bilde der Endzeit nicht. Vorwiegend freilich tritt sie unbewusst als Realweissagung hervor. So wenn der prophetische Familienkreis des Jesajah als Wunder und Zeichen von Gott für das Volk dasteht.[7] So wenn der Entartung des falschen Prophetenthums gegenüber

[1]) mal. III, 1. cf. II, 7 (מַלְאַךְ הַבְּרִית) [2]) הָאָדוֹן [3]) joël III, 1 ff. saċ. XIII, 1 ff. [4]) jerj. XXXI, 34. [5]) jes. XI, 2. [6]) saċ. XIII, 4. [7]) jes. VIII, 18.

ein Micha dasteht „erfüllt mit Kraft und Geist von dem Herrn“.[1]) Aber in einigen Stellen tritt auch wirkliche Weissagung auf Prophetie der Endzeit hervor.

Vor allem in der berühmten Stelle deut. XVIII, 15 ff.[2]) Das prophetische Gesetz verheisst, dass Gott sein Volk nicht im Dunkeln lassen werde, so dass es Zuflucht nehmen müsste zu dem Aberglauben und der Thorheit heidnischer Wahrsagung. Gott der Herr wird ihm „Propheten“ aus der eignen Mitte erwecken gleich dem Moses, die also ohne Aberglauben und Thorheit in der Kraft des Geistes Gottes rein und klar Gottes Willen erkennen. Diese soll das Volk hören.

Zwar kann ich in dieser Stelle auch nach dem Vorgang von Kurtz, Köster, Ewald u. A. nicht die Weissagung auf einen (messianischen) Propheten der Endzeit sehen, — auch nicht mit Hengstenberg die Verheissung des „idealen Propheten, von dem Moses weiss, dass er in einer wirklichen Person, Christo, gipfeln werde“. Der Zusammenhang und der Gegensatz gegen die heidnische Wahrsagung fordern durchaus, dass man an das Prophetenthum in seiner Gesammtheit denkt; Gott will „zur rechten Zeit stets einen Propheten erwecken“. Aber mittelbar liegt allerdings darin die Versicherung, dass zuverlässiges, geistesklares, gottergebenes Prophetenthum in Israel nicht aufhören solle, dass also auch Israels Vollendung nicht ohne dasselbe zu denken sei. Es lag in der Stelle das Recht für Israel, später, als es ohne Propheten gelassen war, mit Zuversicht auf den zuverlässigen Propheten, den Propheten wie Moses, zu warten.

Eine ähnliche Verheissung würden wir joël II, 23 haben, wenn dort wirklich von einem „Lehrer zur Gerechtigkeit“ die Rede wäre, den Gott dem Volke verspricht. Aber obwohl das Wort מוֹרֶה an sich einen Lehrer bezeichnen kann,[3]) ist doch an jener Stelle sicher die andre Bedeutung des Wortes „Frühregen“ gemeint.[4]) Das Wort wird ja unmittelbar darauf so gebraucht; — ringsum ist von Naturverhältnissen die Rede, und die Folge

[1]) mich. III, 8. [2]) Die besondere Literatur vgl. bei Bauer a. a. O. S. 349. [3]) Z. B. jes. IX, 14. 2 reg. XVII, 28. [4]) Vgl. גֶּשֶׁם מוֹרֶה in demselben Verse; deut. XI, 14 יוֹרֶה. Auch ψ LXXXIV, 7 scheint mir diese Bedeutung zweifellos.

soll Fruchtbarkeit des Landes sein. Auch der Artikel entscheidet für diese Auffassung. Hier ist also nur die Rede von „Frühregen nach richtigem Maasse", welcher die erlittenen Schäden des Landes wieder ausgleichen soll.

Dagegen tritt die Gestalt des Propheten auf das Bedeutsamste in dem Abschnitt B. Jes. XL—LXVI hervor. Zwar ist auch hier zunächst kein einzelner Prophet gemeint. Jede Persönlichkeit tritt zurück hinter dem Gottesknechte, dem prophetischen Volke, der Predigerschaft Jerusalems. Aber indem des Propheten eignes Selbstbewusstsein durch diese allgemeine Kategorie hindurchklingt, bekommt sie persönliches Leben. Dies prophetische Israel, aus dessen Seele der Prophet selbst redet, soll nicht bloss Israels Stämme zu Gott führen, sondern auch Licht der Heiden werden.[1]) Auf ihm liegt des Herren Geist, den Gefangenen Erlösung, ein angenehmes Jahr des Herrn zu predigen.[2]) Das prophetische Israel ist Gottes grosses Werkzeug in der Wendung der Geschicke der Welt, wie ein Pfeil in Gottes Köcher verwahrt, — sein Bote, dem er eine Zunge der Jünger giebt.[3]) Prophetenamt und Prophetenthätigkeit bilden den Kern der wirkenden Kräfte in der letzten Zeit. — Insofern diese prophetische Gestalt als „leidender Gottesknecht" noch besondrer Art wird, ist sie später eingehender zu betrachten.

Z u s a t z. In besonderer Weise hat Maleachi das Prophetenthum in seinem grossen Helden Elias als Vorläufer des letzten Tages hingestellt, als den menschlichen Vermittler des Heiles der Zukunft, welches w i r k l i c h z u b r i n g e n Gottes eigne Wirkung nöthig ist.[4]) Elias soll kommen, Busse predigen und Einigkeit der Gesinnung in Israel hervorrufen. An sich könnte dabei natürlich Elias ganz wohl a l s S y m b o l d e s B u s s p r e d i g e r s gefasst werden und brauchte nicht persönlich gemeint zu sein. Aber da man sich den Elias ja nicht im Todtenreiche, sondern in Gottes Umgebung lebend dachte,[5]) liegt es viel näher an ein wirkliches Wiederkommen des grossen Propheten Elias zu denken, welcher das Volk auf die letzten Gerichte, auf die Sichtung durch das Kommen Gottes, heilsam vorbereiten soll.

[1]) B. J. XLIX, 6. [2]) B. J. LXI, 1 f. [3]) B. J. L, 4. XLIX, 2. [4]) mal. III, 23. [5]) Z. B. jes. sirach XLVIII, 10.

2. Der Priester.

Am wenigsten Bedeutung hat für das Bild der letzten Zeit die Gestalt des Priesters. Wir sahen, wie ganz Israel als Priestervolk und Alles in ihm als heilig gedacht ward. Und so musste der Gedanke besondrer Versöhnungsmittler amtlicher Art sehr zurücktreten. Auch war das Priesterthum jener Zeiten offenbar so wenig seiner Idee entsprechend, dass die Propheten meistens eher bittren Tadel gegen es, als Idealisirung desselben in der Endzeit verkündigen.

Doch fehlt die Gestalt des Priesters in der Endzeit nicht und verbindet sich mehrfach bedeutungsvoll mit dem Bilde des Königs, also zu einer Melchizedekspriestergestalt. Jeremjah sieht nicht bloss die Levitenpriester ihre Opfergaben ebenso ewig in den Tempel bringen, wie Tag und Nacht wiederkehren,[1] — sondern nach XXX, 21 hat er offenbar dem davidischen Könige selbst das Recht verheissen, Gott zu nahen ohne zu sterben, also Priesterweihe auf sein Haupt gelegt.

Ebenso ist bei Ezechiel einerseits das levitische Priesterthum auf das stärkste betont. Er scheidet in dem Idealheiligthum streng zwischen den gewöhnlichen Leviten, welche wegen ihrer Sünden nur Aufwärter und Diener des Heiligthums sein sollen, und den eigentlichen Priestern aus Zadoq's Geschlecht.[2] Er ordnet genau Pflichten, Rechte und Einkünfte dieser Priester,[3] denkt sie als Lehrer des Volkes[4] und als Richter,[5] — in hoher Würde, so dass ihnen Gaben zu bringen Segen in ein Haus bringt.[6] Gott ist ihr Erbtheil.[7] Daneben aber, wie schon bei dem Bilde Ezechiels von dem davidischen König der Endzeit gezeigt ist, sieht Ezechiel auch das Königthum in naher Beziehung zum Heiligthum.

Bei Sac̆arjah ist der Hohepriester Josua eine wenigstens ebenso bedeutsame Gestalt als Serubabel.[8] Und wenn auch der Messias nicht gradezu selbst den Hohepriestersitz einnehmend gedacht wird, so soll doch eine Gemeinschaft des Friedens und

[1]) jerj. XXXIII, 18. 20 ff. 26. [2]) ezech. XLIV, 10—15. XLIII, 19. XLVIII, 11. [3]) ezech. XLIV, 20 ff. 29 f. XLV, 4. [4]) ezech. XLIV, 23. [5]) ezech. XLIV, 24. [6]) ezech. XLIV, 30. [7]) ezech. XLIV, 28. [8]) sac̆. III, 1 ff. VI, 11 ff.

der Liebe Beide umschliessen, — gleichsam ein neues Bruderpaar Aaron und Moses.[1]) Auch ist ja Josua als ein Mann des Vorzeichens für das Kommen des „Sprosses“ gedacht,[2]) so dass sicher in der Endzeit königliche und priesterliche Würde eng verflochten erscheinen.

Maleachi dagegen sieht nur das geläuterte Leviteuthum den alten Friedens- und Lebensbund Gottes mit Levi erfüllen, richtig Belehrung spenden und Gotteserkenntniss verbreiten, während das Priesterthum seiner Zeit getadelt wird.[3]) Die Priester der Endzeit, Gottesengel, wenden von den Menschen Schuld ab.[4])

So steht im Mittelpunkte des Zukunftsbildes das davidische Königthum. Prophetie und Priesterthum stehen helfend und weihend daneben, — und wie die Prophetie in dem gotterfüllten Davidsohn auch ihrerseits Ausdruck findet, — so ist die Gestalt des Königs auch so voll priesterlicher Weihe, — dass der alte Gedanke, welchen das Lied dem Davidskönig entgegenträgt,[5]) dass er zugleich König und Priester nach Melchizedeks Art sein solle, zu typischer und prophetischer Bedeutung gelangt ist.

CAPITEL LVIII.

Der leidende Gottesknecht in der Zukunft.

1. Typische Bedeutung dieser Gestalt.

Die tiefste und bedeutungsvollste aller Gestalten dieses Zeitraums ist der leidende Gottesknecht. Wir sahen, wie diese Gestalt zuerst mit Israel als dem Heilsvolke und seinem Leiden zusammenfällt, wie sie sich dann vermöge des Abstandes des wirklichen Israel von seinem Berufe zu dem prophetischen wahren Israel, dem Zion des Exilspropheten, verdichtet, — aus dessen Herzen und Munde der Prophet selbst redet. Dieses Israel, welches an seinem Volke wie an der Heidenwelt seinen Heilsberuf hat, leidet Strafe und Tod Israels mit, ja leidet sie doppelt,

[1]) saĉ. VI, 11 ff. [2]) saĉ. III, 8 f. [3]) mal. II, 3 f. 6 f. III, 3 f. cf. I, 6 ff. II, 1 ff. 8 ff. [4]) mal. II, 6 f. [5]) ψ CX, 3.

— und dennoch theilt es des Volkes Sünde nicht, sondern leidet nach einem geheimnissvollen Gottesrathschlusse, dessen letztes Ziel das Heil der Welt ist.

Es braucht nur angedeutet zu werden, wie diese Gestalt ihrer eignen Bedeutsamkeit nach typisch werden musste. Jeden, welcher die Schrift mit wirklichem Verständnisse las, musste sie hinweisen auf ein Geheimniss der Wege Gottes, welcher seine Liebesgedanken in dem stellvertretenden Leiden der Besten, der Träger des Heils, offenbart. So mussten die Klagetöne der Leidenspsalmen, die erhabenen Bilder aus B. Jes. XL—LXVI, ja selbst die Gestalt Hiobs dem späteren gläubigen Schriftverständnisse auf ein solches Geheimniss deuten und zu Vorbildern und Realweissagungen werden.

Ueber diese typische Bedeutung der Gestalt des leidenden Gottesknechtes kann kein Zweifel sein. Fraglich aber ist, ob dieselbe auch für das Bewusstsein der Propheten dieser Zeit zur Weissagung geworden ist, ob sie in ihrem Bilde der Endzeit auch die Gestalt des leidenden Gerechten neben der Messiasgestalt gesehen haben, welche durch die Gestalt des Propheten und des Priesters ergänzt wird. Bei der Beantwortung dieser Frage bescheide ich mich gern, in gewissem Sinne ein non liquet zu sprechen. Bei der eigenthümlich mystischen Art und der Dunkelheit der Hauptstelle ist es kaum mit völliger Sicherheit zu entscheiden, wie weit blosser Typus vorliegt und wie weit schon bewusste Hindeutung auf die Zukunft, vorzüglich auf eine einzelne persönliche Erscheinung in derselben. Indem ich mich anschicke, diese Frage zu erörtern, bemerke ich also im voraus, dass jedenfalls das Sichre und Klare die typische Bedeutung dieser Gestalt ist. Dem tieferen Blicke frommen Schriftverständnisses der folgenden Zeit musste das Bild des leidenden Gottesknechtes Aufschluss geben über das innerste Geheimniss der Art, wie sich Gottes Heilswege vollziehen sollten.

2. Der Gottesknecht B. Jes. LII, 13—LIII, 12.

Deutlich und oft tritt der Gedanke in dem exilischen Schlusstheile des B. Jes. hervor, dass das prophetische Israel, welches in Geduld seines Gottes Züchtigungen getragen hat, in der End-

zeit seinen herrlichen Beruf antreten soll, nicht bloss an Israel, sondern an der ganzen Welt Bote und Werkzeug des Heils zu werden. Aber dabei ist, — wo nicht der Prophet aus seiner eignen Persönlichkeit heraus redet, — nie auf eine bestimmte einzelne Persönlichkeit, am wenigsten auf eine zukünftige hingewiesen, und das erduldete Leiden des Gottesknechtes ist nirgends als erlösendes und versöhnendes, als Kaufpreis für die neue Herrlichkeit des Gottesvolkes dargestellt. Es erscheint mehr als eine unvermeidliche frühere Verdunklung der Herrlichkeit, welche dem wahren Israel bestimmt ist. Ob jene beiden Momente, — Weissagung auf einen Gottesknecht der Zukunft, und Betonung der versöhnenden heilbereitenden Bedeutung seines Leidens, — sich überhaupt finden, darüber wird das Urtheil verschieden sein je nach der Auslegung der berühmten Stelle B. Jes. LII, 13—LIII, 12.

Dieselbe zeigt sich innerhalb ihres Zusammenhanges als eine höchst eigenthümliche und vielfach auffallende, und nicht ohne Grund haben manche neuere Ausleger vermuthet, dass hier überhaupt kein ursprünglicher Bestandtheil der Rede des Propheten vorliege, sondern ein von ihm aufgenommenes Bruchstück aus einer älteren Weissagung. Dann würde man am ersten in dem Gottesknechte eine bestimmte geschichtliche Märtyrergestalt sehen, etwa „einen unter Manasse unschuldig Hingerichteten“ (Ewald). Aber gesetzt auch, diese Annahme wäre richtig, so müsste das Stück doch von dem Propheten angeeignet und umgestaltet sein. Denn wie es jetzt lautet, kann es allerdings nicht auf eine geschichtliche Persönlichkeit gehen. Was von dem Tode, der Auferstehung und dem Endschicksale des Gottesknechtes gesagt ist, duldet die Schranke rein geschichtlicher Erklärung nicht. Also müssten wir, — mag das Stück auch ursprünglich geschichtlich gemeint gewesen sein, — doch immer fragen, was es denn im Sinne dieses Propheten, im Zusammenhange seiner Weissagung, in welche es organisch eingefügt ist, bedeuten solle.

Im Zusammenhange des ganzen Buches ist der Gottesknecht zuerst das Volk Israel. Aber diese Bedeutung kann der Ausdruck hier, wie ich meine, nicht haben. Man könnte wohl LIII, 1 ff. als Rede der Heidenkönige fassen, welche erstaunt sind über die Herrlichkeit des einst von ihnen verachteten Volkes, und in solchem Erstaunen das „was sie jetzt hören“ in begeisterten

Worten verkünden.[1]) Auch v. 8 liesse sich das עַמִּי als irrthümliche oder seltenere Form für den Plural nehmen, so dass der Gottesknecht „wegen der Sünden der Völker, des Schlages für sie“ leidend erschiene. Aber was von seinem Begräbniss gesagt ist, passt schlechterdings nicht für ein personificirtes Volk (v. 9). Und die schlechthinnige Leugnung jeder Schuld des Gottesknechtes verträgt sich nicht mit dem, was derselbe Prophet so oft und ausdrücklich von Israels Sünde sagt.[2])

Viel eher könnte man an das prophetische Israel denken, dessen bester Ausdruck der Prophetenstand ist, und aus dessen Bewusstsein heraus der Prophet selbst redet. „Seinen Werth und seine Herrlichkeit vor Gott soll dann die Welt und das Volk begreifen, seiner Leiden wahre Ursache soll dann klar sein.“ Dieses Israel bot ja in seinen Gliedern ein vielfach treffendes Vorbild für das hier Geschilderte; — ist doch das Bild von dem Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, gradezu aus Jeremjah wenn auch in etwas andrer Wendung entnommen (jerj. XI, 19). Und zweifellos geht der Blick des Sehers von diesem prophetischen Israel aus, wie es sich verkörpert in den leidenden Frommen der schweren Zeiten Israels.

Doch scheint mir auch mit dieser Annahme der volle Inhalt der Stelle noch nicht erschöpft. Die Schilderung ist so konkret und persönlich lebendig, dass die Annahme eines blossen Kollektivum ihr nicht gerecht wird. Jedenfalls muss dieses Kollektivum zu einem Idealbild der Zukunft in der lebendigsten Weise personificirt gedacht werden. Und da doch LIII, 1 offenbar der Prophet und das fromme Israel reden, v. 4 dagegen der Gottesknecht von diesen Redenden geschieden wird als der, welcher für sie gelitten hat und gestorben ist, so muss man in ihm Etwas sehen, was auch dem frommen Israel der Gegenwart des Propheten gegenständlich und von ihm unterschieden gedacht werden kann.

Zwar gestehe ich gern, dass es weniger einzelne bestimmte Züge sind, welche meine Ansicht über dieses Capitel bestimmen, als der Gesammteindruck der Weissagung. Aber ich bin über-

[1]) שְׁמוּעָה könnte so heissen, — obwohl es wie das griechische ἀκοὴ eher im activischen Sinne steht für Predigt, die Jemand spricht, nicht hört.
[2]) B. J. XLVIII, 1 - 8. XLVI, 8. 12. L, 1 etc.

zeugt, dass man diesem niemals gerecht werden wird, wenn man nicht über den Begriff des Volks und speciell des frommen prophetischen Volkes hinaus zu einem persönlich gedachten Idealbild des frommen Israel der Endzeit übergeht, dessen Züge freilich aus der Erfahrung der Geschichte entnommen sind, welches aber als Weissagungsbild vor der Seele des Propheten stand. Er denkt das Heil der letzten Zeit durch das ideale personificirte Israel vermittelt, welches das Wesen des leidenden Gottesknechtes erst vollkommen darstellt. Dabei aber ist der Ursprung dieses Weissagungsbildes aus einer Personifikation erkennbar genug geblieben. Nicht die Persönlichkeit, sondern die in ihr sich darstellenden Züge sind es, auf welche der Nachdruck fällt.

Das Leiden dieses Gottesknechtes ist ein vollkommen schuldloses. Er hatte weder Unrecht gethan, noch war Falsch in seinem Munde.[1]) Es ist freiwillig in Liebe und Geduld getragen. Er that seinen Mund nicht auf, gleich dem zum Tode geführten Lamm,[2]) gab sein Leben zum Sühnopfer,[3]) also freiwillig das duldend, was sonst gewaltsam und widerwillig an Thieren geschieht. Sein Leiden ist von Gott verhängt, um Israels Sünden zu sühnen. Um unsertwillen gefiel es Gott, ihn zu zerschlagen;[4]) die Zucht zu unserm Wohl lag auf ihm;[5]) durch seine Wunden sind wir heil.[6]) Die Schuld aller in Irrthum Verlorenen hat Gott auf ihn gelegt;[7]) der Schlag welcher das Volk seiner Sünde wegen treffen sollte, traf ihn;[8]) unsre Krankheit und Plagen trug er.[9]) Also nicht ein Zeichen des Zornes Gottes gegen ihn war sein Leiden. Sondern damit Israel gerettet werden könnte, damit Gott es in seine Liebe aufnehme, hat der Gottesknecht alles Leiden auf sich genommen, sühnend und rettend, — das Leiden aus Gottes Liebe tragend zum Heil Israels.

Sein Leiden bestand in Schmach und dem Tode der Schande. Wie ein kümmerlich aufgehendes Reis ohne

[1]) LIII, 9. [2]) LIII, 7 (bei Jeremjah ist es nur das Bild des sein Schicksal nicht Wissenden). [3]) LIII, 10 (das תָּשִׂים wohl auf Gott. אָשָׁם). [4]) LIII, 6. [5]) LIII, 5 (מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ). [6]) LIII, 5. [7]) LIII, 6. [8]) מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע לָמוֹ ob der Sünden meines Volkes (der Völker?), des ihnen bestimmten Schlages. [9]) LIII, 4. cf. 12.

Schönheit und Gestalt,[1]) übermenschlich elend sein Aussehen,[2]) verachtet von den Leuten, die ihn für einen Gottgeschlagenen und Sünder hielten,[3]) — das war sein Schicksal im Leben. Und sein Tod wie des Lammes, das man zur Schlachtbank führt;[4]) aus Gefängniss und Haft ward er zum Gewalttode geführt,[5]) Niemand aus seinen Zeitgenossen bedachte, dass er nur für das Volk dieses Leiden trug.[6]) Mit Frevlern ward er als Frevler begraben.[7])

Das ist das Leiden des Gottesknechtes und der wahre innre Grund dieses Leidens. Was Israel um seines Heilsberufes willen unter den Völkern gelitten hat, — was das prophetische Israel und seine einzelnen Glieder geduldet haben, weil sie in Liebe das Volk nicht lassen wollten, weil sie die Schmach und den Tod erwählten, damit in Israel ein Saame besserer Zukunft bleibe, — was in Hiobs, des leidenden Gottesfreundes, Bild vor unsre Augen tritt und aus dem Psalmen der verfolgten Gottesknechte uns entgegenklingt, — das ist hier zusammengefasst in die Idealgestalt des leidenden Gottesknechtes der Erlösungszeit.

W u n d e r b a r i s t d a n n d i e s e s L e i d e n s E r f o l g f ü r d e n D u l d e r, w i e f ü r d a s V o l k. Der Dulder selbst, aus dem Tode wunderbar auferstanden, geniesst langes von Nachkommenschaft gesegnetes Leben.[8]) Er wird gar sehr hoch erhoben,[9]) lässt von ihren Sitzen in ehrfurchtsvollem Schweigen Völker und Könige sich erheben.[10]) Er theilt unter Gewaltigen Beute, ist also gleichen Ranges und gleicher Macht mit den Grossen der Erde.[11]) So wird sein Bild zu dem des K ö n i g s. Und für

[1]) LIII, 2. [2]) LII, 14. [3]) LIII, 4. 12. [4]) LIII, 7. [5]) LIII, 8 (לֻקָּח er ward fortgerafft). [6]) LIII, 8 (וְאֶת־דּוֹרוֹ מִי יְשׂוֹחֵחַ ist nur so zu verstehen. Falsch erklärt auch Bleek „und wer denkt wohl von seinem Geschlechte?“ — als Gegensatz zu „er wird Samen sehen“). [7]) LIII, 9. (Ich bin überzeugt, dass das Wort עָשִׁיר zu verändern ist, wohl eher in עָשִׁיק als in עֹשֵׂי־רַע. Weder die blosse Gleichstellung von „Frevlern und Reichen“ ist zulässig, noch die Näherbestimmung „mit Reichen durch ihre Tödtungen“ erträglich. Das במתיו ist wohl „sein Hügel“, entsprechend dem קִבְרוֹ). [8]) LIII, 10. [9]) LII, 13. [10]) LII, 15 (יַזֶּה nicht von dem Besprengen mit Opferblut, wobei עַל nöthig wäre, sondern „aufhüpfen machen“, Geberde des Erstaunens und der Ehrfurcht, wie das „Hand auf den Mund legen“. [11]) LIII, 12.

die Welt wird er des Herrn Werkzeug, durch welches Gottes Werk gelingt.[1]) Durch seine Gotteserkenntniss macht er Viele gerecht.[2]) Also nachdem er für des Volkes Sünden gestorben ist und seine Seele als Schuldopfer dargebracht hat,[3]) lebt er um der Gerechtigkeit des Volkes willen.[4]) So vereinigt diese wunderbare Gestalt das Bild des Priesters, welcher sich selbst zum Opfer für die Welt bietet, das Bild des Propheten, welcher durch seine Gotteserkenntniss Gerechtigkeit bringt, und das Bild des Königs, welcher verklärt und selig die Frucht seiner Leiden geniesst. Die Herrlichkeit welche Israel für sich, die Heilswirkung welche es gegenüber der Völkerwelt erwartet, — die Verklärung, welche dem wahren Israel am Ende der Zeit bevorsteht, und die segensreichen Wirkungen, welche von ihm ausgehen sollen, — sind hier in einer Idealgestalt verkörpert. Wie im Buche Hiob der fromme Dulder zuletzt mit Herrlichkeit gekrönt wird und fürbittend die Sünde seiner feindlichen Freunde sühnt, — so steht der aus Leiden und Tod entnommene Gottesknecht der letzten Zeit vor unsern Blicken.

3. Saĉarjah XII, 10 ff.

Wenn wir es sonach für wahrscheinlich halten müssen, dass der Prophet B. Jes. XL—LXVI wirklich die Gestalt des leidenden Gottesknechtes, wenn auch nur personificirt und nicht ohne Dunkelheit des Ausdrucks, unter den die selige Endzeit bedingenden dargestellt hat, so muss dagegen bestimmt geleugnet werden, dass der Zeitgenosse Jeremjahs, saĉ. XII, 10 ff. eine solche Weissagung auf einen leidenden Gottesgesandten der Zukunft beabsichtigt hat. Er schildert, wie Gott dem messianischen Volke, nachdem es vom Messias geführt siegreich überwunden hat, den Geist der Gnade und des Flehens geben wird. Das Volk und der Messias werden hinschauen auf den, welchen sie durchbohrt und über ihn klagen wie über den Verlust des Einzigen, des Erstgebornen. Eine allgemeine Trauer soll das ganze Land umfassen, — und dann wird dem messianischen Königshause und dem Volke ein Born der Reinigung für Sünde sein.

[1]) LIII, 10. [2]) LIII, 11. [3]) LIII, 10. 12. [4]) rom. IV, 25.

Nach dem masoretischen Texte freilich würde Gott sprechen „und sie schauen zu mir, den sie durchbohrt haben". Aber das kann die Meinung des Propheten nicht sein. Denn weder kann von blossem Verhöhnen und Verschmähen Gottes die Rede sein, — dasselbe Wort (דָקַר) steht XIII, 3 von körperlicher Misshandlung, und die Klage könnte nicht mit der um den Eingebornen oder Erstgebornen verglichen werden, wenn nicht von einem wirklich Getödteten die Rede wäre. Noch auch kann man denken, dass der Prophet es wirklich einen Gottesmord nennen würde, wenn ein Gottgesandter getödtet wäre. Mir erscheint immerhin wegen des parallelstehenden עָלָיו am einfachsten die Aenderung in אֵלָיו, obwohl das folgende אֵת keineswegs gut syntaktisch, in den Zusammenhang passt.[1]) Die andern Arten der Aushülfe „meine Helden[2]) sehen den sie erschlagen haben etc." und „sie werden erblicken, — zu mir gewendet, — denjenigen welchen sie durchbohrt haben" scheinen mir die erste dem Sinne, die andre der Konstruktion nach nicht wahrscheinlich.

Jedenfalls ist wohl ein geschichtlicher Gottesknecht gemeint, der als Opfer nicht sowohl der Heiden als der Grossen in Jerusalem gefallen ist. Denn die ganze Art wie von dem Davidshause, seinem Stolze, seiner Busse und Sühne geredet wird,[3]) führt am ersten auf solche schwere Blutschuld der herrschenden Kreise in Judah selbst. Dieser soll dann als Märtyrer der letzten Zeit beweint werden, so dass das gegen ihn verübte Verbrechen in Reue und Busse wieder gut gemacht wird.

Dass der Prophet selbst die Gestalt dieses Märtyrers und seinen Tod irgend wie erst zukünftig dächte, ist nirgends angedeutet. Nur die Sühnung des gegen ihn Verübten wird in der, — sehr nahe gedachten, — Rettungszeit erwartet. Auch ist nirgends angedeutet, dass dieser Tod irgend wie die Endzeit etwa sühnend ermöglicht habe. Höchstens lag in der Dunkelheit des ganzen Satzes für die spätere Schriftgelehrsamkeit ein Antrieb, die Stelle mit der vorher behandelten zusammenzustellen.

Noch weniger kann saċ. XIII, 7 etwa von dem Messias gemeint sein, welcher sterben solle, — obwohl selbst Oehler die

[1]) Sonst אלי mit אֵת verbunden als eine Präposition. [2]) אֵלַי joël IV, 11. hiob XLI, 17 (Hofm.). [3]) XII, 7. XIII, 1.

messianische Deutung der Stelle die einzige haltbare nennt. Denn die Rede Gottes schliesst ein Strafgericht des Zornes gegen den Hirten ein, der demzufolge, obwohl Gottes Hirt und „Verwandter" seinem Range nach, in Wirklichkeit ein böser Hirt sein muss. Die Worte schliessen, wie Ewald richtig gesehen hat, unmittelbar an XI, 17 an und enthalten die Androhung des Strafgerichtes gegen den frevlerischen, die Heerde vernichtenden König von Ephraïm, welchem Gott das Volk in seinem Zorne überlässt, nachdem sein eignes, durch den Propheten ausgeübtes, Hirtenamt undankbar verschmäht und erfolglos geblieben ist.

Zusatz. In viel späterer Zeit finden wir einen Nachklang des Bildes vom leidenden Gerechten, — wohl nicht ohne Einfluss Plato's, — in der Weisheit Salomo's II, 10 ff. Das Bild des Gerechten wird personificirt, und es heisst, dass die Menge der Widergöttlichen ihn, weil er sich zu Gottes Sohn machte und weil er den Leichtsinnigen unbequem ist, verachtet und verhöhnt, in schimpflichem Tode wegrafft, — bis der triumphirend aus dem Tode Hervorgegangene seine Widersacher beschämt verstummen lässt.

Dritter Haupttheil.

Levitische Periode.

Die Religionsentwicklung von Esra bis zum Priesterstaate der Hasmonäer.

A. Religiöse Grundthatsachen dieser Zeit.

CAPITEL LIX.

Quellenübersicht.

1. Von Esra bis zur griechischen Zeit. 459—333.

Von prophetischen Büchern ist nur noch das kleine Buch Maleachi's zu erwähnen, dessen wesentlicher Inhalt schon bei der vorigen Periode benutzt ist. Nur mit einzelnen Zügen zeigt dieser Prophet seine Zugehörigkeit zu diesem Zeitalter. — Gegen das Ende dieser Periode ist wohl noch das grosse Geschichtswerk entstanden, welches auf älteren Quellen, z. B. Esra's und Nehemjah's eignen Aufzeichnungen ruhend, jetzt die zwei Bücher der Chronik, Esra und Nehemjah einheitlich umfasst, also vom Beginn der Welt bis zum Wiederaufbau Jerusalems die Geschichte des Reiches Gottes und seiner heiligen Formen geben will. Es ist deutlich mindestens 5 Generationen nach der Rückkehr verfasst;[1]) — doch ist kein Grund, es noch in die folgende

[1]) neh. XII, 13. cf. 10 f. 22. (26. 47.)

Zeit zu verweisen. — Sodann scheint mir auch das räthselhafte kleine Buch, welches als Qoheleth (Predigerschaft) auftritt und auf Salomo zurückgeführt wird, noch aus dieser Zeit zu stammen. Denn schwerlich hätte es bei seiner skeptischen Eigenthümlichkeit noch Eingang gefunden, wenn es später geschrieben wäre, — und die ganze Auffassung des Staates weist eher auf persische als auf griechische Zustände hin.

Schwierig ist es, die Psalmen dieser Zeit von denen der folgenden Zeit zu scheiden. Denn es scheint mir freilich zweifellos, dass keine grosse Anzahl von Liedern des Psalters in der folgenden, besonders in der makkabäischen Zeit entstanden sein kann. Die Art wie die Hagiographa und ihre Uebersetzung im Prolog zu Jesus Sirach erwähnt werden, und vor Allem die Aufnahme von ψ XCVI. CVI nebst der den Buchschluss bildenden Doxologie 1 chron. XVI, 36,[1]) — wobei die Meinung Hitzig's, dass in der Chronik das Original vorliege, sicher falsch ist, — beweisen allerdings, dass im Wesentlichen der Psalter gegen Ende der persischen Zeit abgeschlossen war und unmöglich noch einen sehr beträchtlichen Theil seiner Lieder später erhalten haben kann. Andrerseits aber folgt aus diesen Zeichen nicht eine vollständige Abschliessung des Psalters. Selbst wenn die Eintheilung als Fünfbuch schon vorhanden gewesen wäre, könnten Lieder noch Eingang gefunden haben, welche sich Geltung in der Liturgie verschafft hatten. Aber aus der Stelle der Chronik folgt doch noch gar nicht eine solche abgeschlossene Anordnung des Fünfbuches. Psalm CVI mit seiner Doxologie konnte sehr wohl eine kleine levitische Liedersammlung abschliessen.

So halten wir die Möglichkeit fest, dass einzelne Lieder unsrer Sammlung noch in der griechischen, selbst in der Makkabäerzeit entstanden sein können. Aber viele können es nicht wohl sein. Von den Liedern der spätesten Zeit meinen wir sicher der persischen Zeit noch zueignen zu müssen ψ LX. LXXXIII. CXXXVII. XCIV—XCIX. CVI. (LXXIX). — Von den Büchern, welche nicht kanonisch geworden sind, gehören dem Ende dieser Zeit vielleicht noch Baruch und Tobith an.

[1]) 1 chr. XVI, 8—37. cf. 2 chr. VI, 41 f.

2. Griechische Zeit bis Alexander Jannaeus. 333—105.

Aus dem Anfange der griechischen Zeit, also der Zeit der ptolemäischen Oberherrschaft, stammt wohl noch das kleine Buch Esther, religiös wenig bedeutend, — von Psalmen etwa CIII—CV. CVII—CIX. CXI—CXVII. CXIX. CXXXVI. CL, — von nicht in den Kanon aufgenommenen Büchern das Original der Weisheit des Jesus ben Sirach gegen den Schluss der Periode.

Aus der syrischen Zeit, wohl aus dem Jahre 176, stammt die Apokalypse des Daniel,[1]) aus derselben Zeit ψ XLIV. LXXIV. Ihnen zunächst stehen von nicht kanonisch gewordenen Schriften der älteste Theil des Henoch, das dritte Buch der Sibyllen und das erste Makkabäerbuch, — vielleicht auch der Urtext der Judith. Alle andern Apokryphen stammen aus dem ersten vorchristlichen oder dem ersten nachchristlichen Jahrhundert.

3. Charakter dieser Quellenschriften.

Hervorragenden religiösen Werth hat keine dieser Schriften mehr; keine erträgt einen Vergleich mit den besseren Denkmalen der prophetischen Zeit. Bei aller Gluth der Frömmigkeit, welche vor Allem im Daniel sich findet, sehen wir doch ein Abneh-

[1]) Aus der fast unübersehbaren Literatur über Daniel sei hier nur das angeführt, was für die biblisch-theologisch wichtigen Stellen des Buches in Betracht kommt. **Bleek** Zeitschrift v. de Wette, Schleiermacher, und Lücke III. 171—294. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1860. S. 45 ff. **R. Baxmann** über das Buch Daniel (theologische Studien und Kritiken. 1863. 3. 452 ff.) °Scholl commentarius exegeticus de LXX hebdomadibus Danielis. Vitringa de LXX hebd. Dan. (observ. sacr. 2). °Hassenkamp über die 70 Wochen des Daniel. **Ewald** Jahrbücher der bibl. W. VI, 194. Hengstenberg Christologie des A. T. A. 2. III. 1. 1 ff. C. A. Auberlen der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältniss betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert. A. 2. 1857. Steudel disquis. in loc. Dan. IX, 24—27. (Tübinger Pfingstprogramm 1833.) Rösch die 70 Wochen des Buches Daniel (theol. Stud. u. Krit. 1834. 276 ff.) J. Chr. K. Hofmann die 70 Jahre des Jeremjah und die 70 Jahrwochen des Daniel. 1836. **C. Wieseler** die 70 Wochen und 63 Jahrwochen des Propheten Daniel. 1839. (cf. Göttinger Gelehrte Anzeigen. 1846. 121 ff.). Reichel die 70 Jahrwochen dan. IX, 24—27. (theol. Studien und Kritiken. 1858. 4. 735 ff.). Ausserdem sind die eigentlichen Kommentare zu vergleichen, vorzüglich der von Hitzig. — Die Psalmen Salomo's kann ich nicht mit Ewald und Grimm der makkabäischen Zeit zuschreiben; sie weisen nach ihrem geschichtlichen Hintergrunde deutlich in die Zeit des Pompejus.

men des gesunden Geistes der Offenbarungsreligion, einen Mangel an echt religiöser Schöpferkraft. Niemand kann sich diesem Eindruck entziehen, der die Psalmen dieser Zeit mit den früheren, den Maleachi und Daniel mit den grossen Propheten, Qoheleth mit Hiob vergleicht. Fast am deutlichsten aber zeigt es der Vergleich der geschichtlichen Bücher dieser Zeit mit den früheren.

Auch die prophetische Geschichtsschreibung erstrebt nicht das, was **wir** als Aufgabe der Geschichtswissenschaft erkennen. Ihr wesentlicher Gesichtspunkt ist nicht die Ausmittelung und genaue Erzählung der Thatsachen. Diese sind ihr nur der Grundstoff, an welchem sie die grossen religiösen Gedanken und Grundsätze anschaulich hervortreten lässt. Aber bei den Propheten geschieht das aus der unmittelbaren Fülle des Geistes. Die ihnen innewohnende religiöse Sicherheit und Klarheit lässt gleichsam unwillkührlich in dem grossen Gemälde der Geschichte Licht und Schatten hervortreten, so dass Israels Volksgeschichte sich von selbst zu einem lehrreichen Belege für die Grundwahrheiten der Offenbarungsreligion gestaltet.

Anders in der Chronik. Nicht mehr eine unwillkührliche Wirkung des Geistes liegt hier vor, sondern eine bewusst lehrhafte **Absicht**. Glück und levitische Frömmigkeit, Unglück und Untreue werden bis in das Kleinste hinein in Uebereinstimmung gebracht. Die Erzählung ist überall absichtsvoll. Und es ist nicht mehr die Betonung der grossen sittlich-religiösen Grundgesinnung welche Alles beherrscht, sondern die äusserliche Uebereinstimmung mit den heiligen Formen. Wo die Chronik von den früheren Berichten abweicht, da liegt freilich die Möglichkeit vor, dass sie besondre Quellen hatte; — aber man wird nur mit der grössesten Vorsicht neue Thatsachen bloss auf das Ansehn dieses Buches hin annehmen. Ein besonders bekanntes Beispiel ist die Erzählung von des Königs Manasse Gefangenschaft und Bekehrung. [1]) Hier ist nach der ganzen Zeitgeschichte an sich sehr wahrscheinlich, dass ein assyrischer Heereszug unter Esarhaddon für Sanheribs Missgeschick und Judahs Abfall an Manasse Rache nahm, und dass dieser eine Zeit lang als Geissel in den Händen

[1]) Vgl. K. H. **Graf** die Gefangenschaft und Bekehrung Manasses 2 chr. XXXIII. (theol. Studien und Kritiken 1859. 3. 467 ff.) Gegen ihn **Gerlach** (a. a. O. 1861. 3. 503 ff.).

der Assyrer blieb. Denn schon aus der Neuordnung der Verhältnisse Samarias durch Esarhaddon, wie auch aus den Inschriften über die Züge dieses Königs wissen wir, dass dieser Nachfolger Sanheribs noch einmal mächtig in Vorderasien auftrat. Aber so wie die Chronik den Hergang erzählt, kann er allerdings nicht verlaufen sein. Denn wenn wirklich Manasse als reuig bekehrter und von Gott begnadigter Herrscher starb, so konnte seine Schuld nicht von den späteren Geschlechtern als Ursache des nicht mehr zu sühnenden und aufzuhaltenden Strafgerichtes über sein Volk angesehen werden, wie es doch zweifellos der Fall ist.[1]) — Der Chronist verhält sich zu den prophetischen Geschichtsschreibern, wie der Schriftgelehrte zu den Propheten, welche frei ihrer Vorgänger Aussprüche benutzten.

Sowohl die Urkundenmässigkeit als die Inspiration ist in diesen Büchern nur noch in geringerem Maasse vorhanden, — und es kann uns nicht befremden, dass die Grenze zu dem eigentlich Apokryphischen hier vielfach eine fliessende ist. Dennoch ist hier noch kanonisches, alttestamentliches Gebiet. Denn der Geist, aus welchem Israels Religion entsprang, ist doch in diesen Büchern noch durchaus der herrschende, — wenn er auch nicht grade schöpferisch wirkt; — fremde Einflüsse haben noch keine eigentlich verwirrende Macht; — die alttestamentliche Religion entfaltet noch ein eigenthümliches Leben, wenn dasselbe auch eher ein abnehmendes ist.

CAPITEL LX.

Der religiöse Grundcharakter dieser Zeit.

1. Vergleich mit der früheren Periode.

Die ganze Zeit des zweiten Jerusalem trägt zweifellos den Charakter einer Epigonenzeit. Aus dem Gottesvolke Israel ist das Volk der „Juden“ geworden, wie von nun an die Gesammt-

[1]) 2 reg. XXIII, 26. XXIV, 3. jerj. XV, 4.

bezeichnung für das Volk lautet.[1]) Gegenüber der hohen Begeisterung, der freudigen in Gottes Geiste ruhenden Gewissheit, welche nicht ängstlich nach einem heiligen Buchstaben schaut, — ist hier eine innerliche Schwäche eingetreten, welche um so entschiedener sich an die frühere Kraft anlehnt. Die Gemeine, welche heimgekehrt war, schloss nicht länger Götzendienst und Neigung zu fremden Religionen ein. Es waren nur solche, die von Herzen an dem Heile Israels hingen, in die Trümmerstätten von Zion heimgekehrt. So fehlte nun auch das Bedürfniss, die wahre Religion in ihrer grossartigen geistigen Einheit und Tiefe dem Naturdienste entgegenzustellen. Die Grundgedanken des Heils in Israel waren nicht länger bestritten. Nur noch um eine Ausbildung konnte es sich handeln, um eine Entwicklung von ein für allemal gegebenen Gedanken, — und eine solche Ausbildung eines im Wesentlichen Vollendeten ist von selbst in enge Grenzen eingeschlossen.

Ueberhaupt war in der prophetischen Zeit erreicht, was sich auf alttestamentlichem Standpunkte erreichen liess. Ehe das göttliche Leben sich persönlich und darum rein geistig und für alle Menschen zugänglich innerhalb des menschlichen Lebens offenbarte, also ehe der Christus erschien, konnte es keine höhere Auffassung des Heils geben, als die grossen Propheten und Dichter der vorigen Zeit sie gebracht hatten. Es war Alles unübertrefflich tief, frei und grossartig durchgebildet, die Gegenwart wie die Zukunft des Heils nach allen Seiten hin auf das Vollkommenste beleuchtet. Höchstens konnte man versuchen, das was unmittelbar lebendig aus dem religiösen Geiste gesprochen war, in strengere Formen zu bringen, zu einer Art Theologie auszubilden. So tritt uns überall der Zug abnehmender geistiger Kraft entgegen. Geringere Geister verwalten die Schätze, welche die grösseren hinterliessen. Was neu hinzukommt, ist nur ein zweifelhafter Gewinn, wie das immer der Fall sein wird, wo ein frisches unmittelbares Leben in bestimmtere Schranken eingeengt wird. So würde es durchaus unrichtig sein, wenn wir auch hier den gesammten religiös-sittlichen Inhalt der angegebenen Schriften

[1]) יְהוּדִים z. B. esther III, 6. 13. IV, 3. 7. 13. 14. 16. V, 13. VI 10. 13. VIII, 1. 3. 7 ff. IX, 5. 25 ff.

auf's Neue prüfen und darlegen wollten. Wir setzen voraus, dass das bisher Erworbene im Wesentlichen unantastbar galt, dass die meisten Bücher dieser Zeit nur wiederholen, was wir schon in der vorigen Periode dargestellt haben. Nur die einzelnen Gesichtspunkte heben wir hervor, nach welchen sich ein eigenthümliches religiös-sittliches Streben zeigt. Dabei deuten wir dann kurz auf den Zusammenhang dieser Richtungen mit den ausserkanonischen Entwicklungen hin, welche zu der Zeit des Christenthums hinüberleiten.

2. Die Zeit der persischen Oberherrschaft.

Nur kurze Zeit hatte es scheinen können, als ob das persische Grossreich sich zu dem Reiche Gottes wesentlich anders stellen werde als seine Vorgänger, als ob es bestimmt sei, ein Förderer und Diener der Sache des Gottes Israels zu werden. Schon die letzten Propheten der vorigen Zeit sehen in Persien wieder den Berg der zur Ebene werden muss,[1] und wissen dass die Vollendungszeit erst kommen kann, wenn die Ruhe auf Erden aufhört,[2] wenn Gott Himmel und Erde wieder bewegt.[3] Das ist in unsrer Zeit die herrschende Anschauung. Zwar vergisst das Volk des grossen Dienstes nicht, welcher durch die Gestattung des Wiederaufbaues von Jerusalem, durch die wenn auch vielfach verzögerte Erlaubniss zur Befestigung der Stadt und zum Bau des Heiligthums der Sache des Gottesreiches geleistet ist.[4] Persien ist nicht wie Babel und Assur ein eigentlicher Feind und Verstörer des Heiligthums. Aber sonst wurden die Verhältnisse bald den früheren ähnlich. So dunkel auch jene Zeiten für uns sind, so ist doch zweifellos der Grundzug der persischen Zeit drückende Knechtschaft, verbunden mit gewaltigen Lasten.[5] Auch hier war noch keine Ruhe; — das Auge des Volkes musste seine Vollendung immer wieder in einer neuen Zukunft, hinter neuen Verhängnissen und Gottesgerichten suchen.

Eine gesunde volksthümliche Entwickelung war für Israel in dieser Zeit nicht möglich. Desto fester und treuer aber schloss

[1]) saċ. IV, 7. [2]) saċ. I, 11 ff. [3]) hagg. II, 6. [4]) Vgl. esra I, 2. VI, 3. 10. [5]) Vgl. qohel. III, 16. V, 7. VIII, 2 ff. 9 f. X, 6. 16 f. 20. (Ewald Gesch. d. V. I. Bd. 4. Aufl. 3. S. 168 ff.).

es sich an das, was ihm als eigenstes Gut übrig blieb und worin es eigentlich allein ein selbstständiges Leben führte, — an die Religion seiner Väter. Dabei kamen in erster Linie zwei Dinge in Betracht. Zuerst die heilige Stadt mit ihrem Heiligthume und dem Kultus. Die Gottesdienste wurden mehr und mehr Stolz und Freude des ganzen Volkes; glänzend ausgebildet nach den altheiligen Vorschriften boten sie mehr und mehr das Bild einer vollkommenen heiligen Ordnung. Das Priesterthum, mit dem Leviteuthum nun eng und nach fester Ordnung verbunden,[1]) war verhältnissmässig sehr zahlreich gegenüber der Anzahl der Zurückgekehrten,[2]) und gab so dem ganzen Volke einen vorwiegend religiösen Charakter, welchen das alte Israel mit seinem frischen oft üppigen Volksleben niemals gehabt hatte. Die Freude an den schönen Gottesdiensten führte die Entstehung derselben mit Vorliebe schon in die ältesten Zeiten zurück. Die heilige Musik und die sonstigen Gottesdienstordnungen wurden auf David zurückgeführt,[3]) — und so erhält die alte Zeit in der Volkserinnerung die Gestalt einer Idealzeit im levitischen Sinne, welchen sie schwerlich wirklich gehabt hat. Die Gesetze levitischer Art, wie sie auf Grundlage des mosaischen Werkes in der langen Reihe der Jahrhunderte zum abgerundeten Schriftthum geworden waren, wurden jetzt vorgelesen und erklärt.[4]) Der Hohepriester, der einzige wirklich selbstständige Vertreter des Volksthums, erhielt eine immer grössere Bedeutung. Ganz anders stand er neben den ohnmächtigen Vasallenfürsten als einst neben den kriegerischen und gewaltthätigen Königen des Reiches Judah. Welchen Eindruck eine solche Hohepriestergestalt machte, wenn die Persönlichkeit der Würde entsprach, das können wir aus der, freilich viel späteren, Schilderung des Onias bei Jesus Sirach entnehmen.[5]) — Und an dieses Heiligthum mit seinen Dienern schloss sich wohl schon damals die Gemeine der Zerstreuung als an ihren gemeinsamen Mittelpunkt, — wie ja schon sač. VI solchen Zusammenhang zeigt. Ja auch „Gottfürchtende" d. h. aus den Heiden stammende Religionsgenossen Israels bildeten ein Welt-

[1]) esra II, 36 ff. 62. neh. VII, 64. [2]) esra II. 36 ff. neh. XII. [3]) 1 chr. VI, 16 f. 24. 29. IX, 33. XV, 16 f. XVI, 4 ff. 37 ff. XXIII, 5. XXV. 2 chr. V, 13. VII, 3. 6. VIII, 15. XXIX, 25. 30. esra III, 10. neh. XII, 45 f. [4]) neh. VIII. [5]) jes. sir. L.

reich Gottes vor, indem sie dem Heiligthum ihre Verehrung zuwendeten. Durch diese steigende Bedeutung des Heiligthums und seiner Diener erhielt natürlich auch das Opfer, überhaupt das an diesem Heiligthum sich vollziehende äussere Werk, immer grösseres Gewicht. Die grossartige Freisinnigkeit der Propheten den äusseren Kultusformen gegenüber machte einer frommen und achtungswerthen, aber auch beschränkten und gefährlichen Gesetzlichkeit Raum. In diesem Sinne ist auch die Geschichte der alten Zeit geschrieben. Die levitische Gerechtigkeit der einzelnen Könige giebt überall den Maassstab ihrer Gottwohlgefälligkeit. Die Thaten, welche am ausführlichsten erzählt werden, sind Kultuseinrichtungen und Reformen des Gottesdienstes.

Der zweite Hauptpunkt ist die heilige Schrift. Durch die Bemühungen Esra's war dem Volke der beste Theil seines altheiligen Schriftthums in einer bleibenden Form übergeben. Gewiss hat er selbst diese Schriften zum Theil erst völlig abgerundet. Denn die Ueberlieferung, welche die letzte Zusammenstellung dieser Bücher auf Esra zurückführt, ist ihrem Kerne nach wohl zuverlässig, und die, — freilich erst nach Josephus aufkommenden, — Legenden über die wunderbare Art, wie er dieselben aus Inspiration herstellte,[1]) lassen wenigstens vermuthen, dass nach der Erinnerung dem Esra nicht bloss eine reine Formarbeit an ihnen zukam. Nun war freilich noch genug Bewusstsein des wahren Geistes vorhanden, um vielen Schriftstücken dieser Zeit Eingang in die Sammlung heiliger Schriften zu verschaffen; — war doch auch noch ein wahrer Prophet wenigstens dem Beginne dieser Zeit geschenkt. Aber im Ganzen stand man dieser Schrift nicht mehr gegenüber wie ein Volk dem in ihm lebendigen religiösen Schriftthum. Sie war schon etwas Unantastbares, ward mehr und mehr zum heiligen Buchstaben. Schriftgelehrsamkeit begann sich ihrer zu bemächtigen, begann das heilige Schriftthum zu einer Einheit, einem Kanon, zu verbinden, wenn auch sehr allmählig und nach nicht grade festen Grundsätzen. Was noch hinzukam war mehr Wiederholung als Neuschöpfung.

Und dabei traten, nach dem stets sich wiederholenden Zuge

[1]) 4 esra XIV.

aller Schriftgelehrsamkeit zu den ersten dunkleren Anfängen eines Schriftthums, die ältesten Schriften, vor allem das Gesetz, besonders hervor, gegenüber der prophetischen Weiterbildung. Die Rechte und Satzungen Gottes und die ältesten Erzählungen wurden Gegenstand besondrer Aufmerksamkeit. Sobald aber auch nur die Anfänge einer „heiligen Schrift" sich finden, hört die religiöse Weiterbildung ganz von selbst auf, wenn nicht eine neue Religionsstufe sich im Kampfe losringt. Dagegen entstehen eben so nothwendig Versuche zur formellen Weiterbildung, zur Theologie. Immer freilich wird eine Zeit des Ueberganges entstehen, ehe die Unbefangenheit eigner Arbeit neben den heiligen Büchern dem Gefühle völliger Nichtebenbürtigkeit Platz macht. So in diesem Zeitalter, so in dem zweiten christlichen Jahrhundert.

So haben wir uns das religiöse Leben Israels in der persischen Zeit als ein vorwiegend bewahrendes und zur heiligen Form führendes zu denken. Um den Tempel mit seinen Gottesdiensten, um den Hohepriester als Vertreter der religiösen Unabhängigkeit des Volkes, um die zum Kanon werdende Schrift als das göttliche Gut Israels, sammelte sich eine fromme und ernsthafte Gemeine, — im Ganzen wohl sittlich und religiös strenger als irgend eine frühere. Aber die schöpferische Kraft früherer Zeiten war nicht in ihr. Und wie die grössere technische Ausbildung sinkender Kunstepochen den Genius nicht ersetzen kann, welcher die aufsteigenden Zeiten trug, so kann auf dem Gebiete der Religion durchschnittliche Ernsthaftigkeit und Frömmigkeit den schöpferisch offenbarenden Geist nicht ersetzen, welcher die Zeiten religiösen Werdens durchglühte.

3. Die Zeit der ptolemäischen Oberherrschaft.

Die Veränderung der äussern Lage Israels durch die Siege Alexanders hat sicher keine besonders wichtige Aenderung in der religiösen Entwicklung des Volkes hervorgebracht. Statt Persiens ward zunächst Aegypten die herrschende Macht. Und soviel auch äusserlich das Volk gelitten zu haben scheint, so behielt es doch seine religiöse Selbstständigkeit. Uns geht dabei nur Folgendes an.

Das Bewusstsein der innern Leere, der Verlassenheit vom Geiste Gottes nahm zu. Kein Prophet stand mehr in Israel

auf.[1]) Das heilige Schriftthum ward abgeschlossen, weil, — wie Josephus gewiss im Sinne dieser Zeit berichtet, — man da, wo kein Prophet vorhanden war, keine Sicherheit mehr für den echt göttlichen Charakter der Schriften fand. Was später noch aufgenommen ward, verdankt das besonderen leicht erkennbaren Gründen. Psalmen konnten, sobald sie in die Liturgie aufgenommen und religiöse Gemeinelieder geworden waren, kaum ausgeschlossen bleiben. Das Buch Esther fand durch seinen volksthümlichen Gegenstand, wie durch seinen Zusammenhang mit einem beliebten Feste, erklärlicherweise Aufnahme. Daniel endlich eignete sich als pseudonymes, in das Alterthum sich zurückversetzendes Buch, durch seinen geheimnissvollen Charakter und seine räthselhafte Form besonders zur Aufnahme, und musste dieselbe durch den ungeheuren Eindruck erzwingen, welchen es offenbar auf die Zeit machte.

Sodann begann das Einwirken einer in vielen Beziehungen überlegenen Bildung, der griechischen. In dieser Zeit von Aegypten aus mit geistigen Mitteln, später von Syrien aus mit Gewalt suchte man das religiös-nationale Leben Israels mit der hellenistischen Bildung zu verschmelzen, welche damals Alles in sich aufnehmen zu können schien. Nun ist zwar die Hauptwirkung dieser Bestrebungen grade ein entschiedenes Festhalten an dem Eignen gewesen, die zu Kampf und Marter bereite heldenmüthige Glaubensfreudigkeit, welche den Gegensatz gegen das Fremde schärfte, das Gewichtlegen auf die heilige Besonderheit nur erhöhte. Aber daneben war wenigstens in der ägyptischen Judenschaft, — wo in dieser Zeit die Uebersetzung der heiligen Schriften sich vollzog, — eine Annäherung an das Griechische angebahnt, welche später von den wichtigsten Folgen für die Judenwelt der Zerstreuung, ja auch für das Mutterland geworden ist.

So ist diese Zeit der altheiligen noch ungleicher als die persische; sie trägt schon die Keime der Spaltungen in sich, welche später zum Sektenthum werden, und der Schroffheit, welche später als „Judenthum" auch dem Christenthum entgegentritt.[2])

[1]) ψ LXXIV, 9. [2]) Wie auch in der ältesten Patristik schon das antievangelisch Katholische liegt.

4. Die Kämpfe gegen die Syrer.

Der heldenmüthige Freiheitskampf, in welchem Israel die Unverletzlichkeit seiner Religion und Sitte und wenigstens zeitweilig auch seine staatliche Selbstständigkeit errang, hat für das religiöse Leben des Volkes gewiss sehr bedeutend gewirkt. Die Quelle des heiligen Gesanges begann wieder zu fliessen; — der Glaube an die weltüberwindende Macht des Gottesreiches erfasste die Herzen mit neuer Gluth. Man wendete sich der Zukunft mit gesteigerter Hoffnung zu. Wieder entstanden Bilder der Endzeit mit glühenden Farben gemalt, in dem Ton alter Weissagung geheimnissvoll gehalten, — das Buch Daniel und nicht sehr lange darauf die ältesten Theile des Henochbuches. Als es gelungen war, ein priesterliches Königthum zu gründen, welches sogar wie einst zu Davids Zeit mit dem Schwerdte die altfeindlichen Nachbarstämme niederwarf und sie zum Eintritt in die Formen des Gottesstaates zwang, da mussten die messianischen Gedanken mit neuer Lebendigkeit aufwachen. Und das neu geweihte Heiligthum auf Moriah musste mehr und mehr zu einem Weltmittelpunkte werden, um welchen sich der Glaube der Myriaden sammelte, welche in Ost und West, in Süd und Nord an Israels Gott hingen und auf sein Heil hofften.

Aber auch das Jüdische in seiner Besonderheit musste schroffer als je aufleben. Die Weltbildung, auch die schönste und menschlichste, die der Griechen, war in ihrem letzten Grunde als gottfeindlich erkannt. So trat die nationale und religiöse Besonderheit Israels in schrofferen und leidenschaftlicheren Gegensatz zu allem Fremden als je zuvor. Und die Gegensätze in Israel selbst, die sich in jenen grossen Entscheidungskämpfen bis zur blutigen Todfeindschaft gesteigert hatten, liessen unvertilgbare Narben nach. Die volle herzliche Einheit des Glaubens und der Sitte war dahin. Endlich die heiligen Formen, welche das Losungswort jener grossartigen Zeiten gewesen waren, für welche die Besten geblutet hatten, Beschneidung, unentweihte Opferfeier, Reinheit der Speisesitten — sie hatten dadurch eine Bedeutung im Volke gewonnen, welche nicht ohne mächtiges Zunehmen der Aeusserlichkeit in der religiösen Auffassung bleiben konnte.

Zusatz. Die Zeit, welche von den letzten kanonischen Schriften bis zur Entstehung des Christenthums verlief, folgt so stark dem Triebe der besondern Richtungen, welche schon die oben geschilderte Zeit in ihren Keimen zeigte, dass man ihre Erzeugnisse überhaupt nicht mehr zur Erkenntniss der alttestamentlichen Offenbarungsreligion benutzen kann. Wo man sich im Wesentlichen an das Alte hielt, wie in den pharisäisch gefärbten Kreisen Palästina's, — da war es eine blosse Erhaltung. Eine eifrige Schriftgelehrsamkeit suchte die Schätze der alten heiligen Literatur zu heben, — freilich nicht ohne viel Willkühr und manche dem Geist der alten Religion fremdartige Weiterbildung, — wie das im Wesen einer mehr äusserlich werdenden Frömmigkeit und eines „theologisch" werdenden Zeitalters liegt. Eine eifrige Gesetzlichkeit, getragen von den immer mehr zur gesetzlichen Kaste werdenden Levitenpriestern, stellte die geistige Höhe der alten Religion mehr und mehr hinter ihre Anfänge und hinter die heilige Form zurück und machte aus dem grossartig-sinnvollen Gottesdienst des Alten Bundes ein immer prächtigeres, aber auch mehr und mehr förmliches und äusserliches Werkthun.

Aber selbst in Palästina entzog sich die Frömmigkeit nicht den Einflüssen einer Weiterentwicklung der alten Religion aus Trieben, die ihrem echten Geiste vielfach fremdartig waren. Selbst die Pharisäer als Sekte haben offenbar in ihrer Schriftbehandlung und in ihrer Lehre von den letzten Dingen den Einfluss der hellenistischen Entwicklung nicht vermieden. Die Essäer schlossen noch entschiedener an den Kern der altheiligen Religion eine ganz fremdartige asketisch-mystische Richtung an; ihr entschiedener Spiritualismus verflüchtigt durchweg das frische Wesen der alttestamentlichen Religion, — wie ja in der Mystik aller Zeiten ein Trieb zur Auflösung der Lehrbegriffe, zur Aufhebung der Unterschiede der geschichtlichen Religionen liegt. Am wenigsten aber entsprechen die Sadducäer der Religion, wie sie sich in der prophetischen Zeit zu ihrer Höhe entwickelt hatte. Bei ihrer Abweisung des national-religiösen Kernes und ihrer Beschränkung auf die gesetzlich sittliche Entwicklung näherten sie sich nothwendigerweise den höheren Formen des Heidenthums. — Und da das fromme Volk seinen Zusammenhang mit der Religion der Väter doch am Ende nur durch Vermittlung solcher Theologie hatte, so muss es nothwendig vielerlei dem eigentlichen Geiste der alttestamentlichen Religion fremde Elemente aufgenommen haben.

Viel entschiedener noch vollzog sich in der griechischen Welt, vorzüglich in Aegypten, durch den Einfluss gemischter griechischer Schulweisheit, eine Auflösung der alten Religion, welche wiederum auf das Mutterland nicht ohne Wirkung blieb. Durch allegorischen Gebrauch der griechisch übersetzten Schrift, — deren Buchstabe durch eine magische Inspirationslehre sicher gestellt ward, — las man die Geheimnisse einer vorwiegend griechischen Spekulation aus dem Alten Testamente. An die Stelle der kräftigen und gesunden Natür-

lichkeit des Alten Testamentes trat der Glaube an einen Gott, welcher mit dem wirklichen Sein nur durch die im „Worte" zusammengefassten „Kräfte" zusammenhängt; das Körperliche als Ursitz der Sünde wurde Gegenstand der sittlichen Befehdung; — eine spiritualistische Unsterblichkeitslehre und mönchische Weltflucht schlossen das System ab. Und diese Grundsätze verbreitete ein zahlreiches und geistvolles Schriftthum weit in der jüdischen Welt.

Diese Zeit also, geschichtlich im höchsten Grade wichtig, um den Boden verstehen zu lernen, welchen das junge Christenthum vorfand und mit welchem es zu rechnen hatte, — ist keine Entwicklungsperiode der alttestamentlichen Offenbarungsreligion mehr. Neues, welches ein wirklicher Fortschritt im alten Geiste wäre, bringt hier die Religion nicht mehr hervor. Und doch ist sie nicht mehr geschlossen und lebendig genug, um das früher Erworbene sicher und rein festzuhalten. Der religiöse Eifer ist „nicht gemäss der Erkenntniss"; — die bedeutenden Vorzüge religiöser und sittlicher Art, welche manche Bücher dieser Zeit auszeichnen, gleichen die Unsicherheit nicht aus, welche in Betreff des wahren Wesens der alttestamentlichen Religion überall vorliegt.

CAPITEL LXI.

Besondere religiöse Erscheinungen und Einrichtungen dieser Zeit.

1. Der Hohepriester.

Von den altheiligen Gestalten tritt in dieser Zeit nur das Hohepriesterthum hervor. Zwar ist auch dieses nicht mehr nach seinem vollen Gedanken vorhanden. Man schiebt wichtige Entscheidungen hinaus, bis wieder ein Hohepriester dastehe für die Urim und Tummim,[1]) — also bis das Hohepriesterthum seine alte Weissagungsweihe wieder erhalte. Aber an sich hat diese Gestalt grössere Bedeutung für das Volk als je. Das Volk sah im Hohepriester sein Haupt und zugleich seine Stellvertretung bei Gott. Und ehrwürdig ward in ihm die Heilsgegenwart verkörpert, wenn er in heiligem Festschmuck dem Volke den Segen

[1]) esra II, 63. neh. VII, 65.

des versöhnten Bundesgottes austheilte.[1]) — Die apokryphische Zeit sah dann die kriegerischen Hohepriester, welche als Könige und Priester die Macht übten in Jerusalem „der heiligen". Und der Hellenismus schloss an den Mittlergedanken, welcher im Hohepriesterthum sich verkörpert, sinnvolle Spekulationen. Ihm ward das „Wort" Gottes zum Hohepriester des Weltalls.[2])

2. Prophet und Schriftgelehrter.

Die Gestalt des Propheten verschwindet in dieser Zeit. Zwar sah ihr Beginn noch einen wirklichen Propheten, den Maleachi, — wenn auch nicht mehr von der Bedeutung, welche die alten Propheten gehabt hatten. Und die Bücher Esra und Nehemjah erwähnen nicht bloss die Propheten der Anfangszeit des zweiten Jerusalem,[3]) sondern sie setzen auch später Propheten und Prophetinnen in dem neuauflebenden Jerusalem voraus, — und zwar solche, die im Interesse der Parteien für Geld das alte Handwerk der falschen Weissagung fortsetzten.[4]) Aber das ist doch nur im Beginne dieser Zeit. Bald kommen die Zeiten, wo es heisst „unsre Zeichen sehen wir nicht mehr; kein Prophet ist mehr und Keiner bei uns, der weiss wie lange".[5]) Die Makkabäerzeit wartet mit ihren Einrichtungen auf einen glaubwürdigen Propheten, der erst endgültig entscheiden soll.[6]) Und Daniel mit der daran schliessenden Literatur, — ohnehin erst aus der leidenschaftlich erregten Schlussperiode dieser Zeit, — ist doch kein Prophet mehr, sondern ein apokalyptischer Schriftsteller. Selbst nach dem Buche erscheint Daniel wohl als ein „mit dem Geist der heiligen Götter begabter";[7]) aber im Wesentlichen kommt Alles, — wie bei einem Joseph, — auf Traumdeutung und Traum hinaus, wobei dann der Heidenkönig wie einst der Pharao Aegyptens selbst die bedeutsamen Träume von Gott

[1]) jes. sir. L, 5 ff. [2]) Philo (ed. Gel. Frankf. 1691) 466 B. 509 B. (wo nicht besonders die Ausgabe von Mangey erwähnt wird, ist immer diese Ausgabe des Philo gemeint, — die ich hier, wo auf genauere Entwicklung des philonischen Lehrbegriffs kein Gewicht fällt, aus äusserlichen Gründen vorwiegend benutze). [3]) esra V, 1 f. VI, 14. [4]) Vgl. den Vorwurf neh. VI, 7 und die Erwähnung VI, 10 ff. (Die Erwähnungen bei Josephus bell. jud. I, 2. 8. II, 8. 12. III, 8. 3. Ant. XIII, 10. 17. sind andrer Art.) [5]) ψ LXXIV, 9. [6]) 1 makk. IV, 46. IX, 27. XV, 41. [7]) dan. IV, 5. 6. 15. V, 11. 14, (X, 11. 19.)

erhält.[1]) Der Begriff des Gesichtes ist schon so mechanisch geworden, dass es besonders erwähnt wird, die Begleiter Daniels hätten dasselbe nicht mit gesehen.[2]) Ohnehin aber ist ja das Ganze eine künstliche Zurücktragung in ältere Zeit; — die Aussagen des Buches können also für wirkliche Prophetie in dieser Periode gar nicht beweisen. Den Unterschied der Apokalypse von der echten Weissagung haben wir später zu berühren.

In die Stelle des Propheten tritt in dieser Zeit der Schriftgelehrte, Sopher.[3]) Das Wort kommt in der älteren Zeit für das wichtigste Reichsamt neben dem Maskir vor;[4]) sodann bezeichnet es die technische Fertigkeit des „eilenden Schreibers", der also in besonderer Weise geschickt zu dieser Uebung ist.[5]) Bei Jeremjah werden mit dem Worte wohl auch die falschen Propheten als Schriftsteller bezeichnet,[6]) andrerseits heisst dann Baruch, Jeremjah's Schüler, so, weil er auf des Propheten Angabe die Weissagungen desselben aufschreibt und vorliest.[7]) — Aber allmählig gewinnt das Wort die festere Bedeutung des Schriftkundigen, Schriftgelehrten. Selbst in die Urzeit wird es zurückgetragen, wie denn Henoch als „Schreiber" erscheint, als Schreiber der Gerechtigkeit, welcher den gefallenen Engeln ihr Urtheil verkündigt und auf ihre Bitte ihr Gnadengesuch ausfertigt.[8]) Und die Ausdrucksformen der älteren Bücher werden in neuem Sinne angewendet. So heisst Esra der „eilende Schreiber" in Mosis Gesetzen,[9]) d. h. der geschickte Schriftgelehrte, der des Gesetzes in besonderem Grade Kundige.

Schon die Prophetie aus dem Ende der letzten Periode hatte der Natur der Sache nach vielfach einen Uebergang zur Schriftgelehrsamkeit geboten. Je mehr das heilige Schriftthum anwuchs, je mehr Schriften von Männern hervorragenden Ansehns und besonderer Gottbegeisterung vorlagen, desto mehr mussten die Propheten der Folgezeit, auch die wirklichen Propheten, sich gedrungen fühlen, diese Schätze dem Volke zu vermitteln. Das Prophetenthum in Israel hatte ja seinen besondern Werth eben darin, dass der in Israels Offenbarung wirkende Geist das innere

[1]) dan. I, 17. VII—X. cf. II—IV. [2]) dan. X, 7. [3]) סֹפֵר
[4]) Z. B. 1 reg. IV, 2 f. (neben מַזְכִּיר) [5]) ψ XLV, 2. (סֹפֵר מָהִיר)
[6]) jerj. VIII, 8. [7]) jerj. XXXVI, 26. [8]) Nach Dillmanns Uebers. XII, 3 ff. XCII, 1. [9]) esra VII, 6. 10. neh. VIII, 1. 9.

Leben der Gottesmänner erfüllte. Je mehr dieses Prophetenthum sich selbst verstand, desto ausschliesslicher fand es seine Aufgabe darin, aus diesem Geiste heraus praktisch religiös-sittlich an Israel zu wirken. — Aber so lange wirkliche Propheten auftraten, war doch dieses Verhältniss der Abhängigkeit von früheren Leistungen immer in bestimmte Grenzen geschlossen. So sehr sie auch mit Freude aus den älteren heiligen Schriften schöpfen mochten, sie wussten sich doch durch den ihnen innewohnenden Geist berechtigt, unmittelbar Gottesworte zu reden, Worte gleichen Ansehns und Ursprungs mit jenen älteren. Um die Wahrheit ihrer Aussagen zu beweisen, bedurften sie keiner Schrifttexte. Sie fürchteten sich nicht, frei mit der Schrift zu schalten, einzelne missverständliche Aeusserungen in ihr wohl gradezu zu bestreiten und zu verbessern, sie redeten aus der Vollmacht ihres Berufes.

Ganz anders musste es werden, sobald das Bewusstsein prophetischer Sendung sich nur noch vereinzelt oder gar nicht mehr in Israel fand. Zwar war der Uebergang gewiss kein schroffer. Auch auf Esra dem Schriftgelehrten ruht noch die gütige Hand Gottes, wenn auch nur als ihn leitende, nicht mehr ihn zu prophetischer Verzückung erhebend.[1] Die Bücher dieser Zeit vermochten doch noch zum Theil ein Ansehn zu gewinnen, welches dem der früheren nahe kam. Aber der Uebergang musste sich doch mit Nothwendigkeit vollziehen. Sobald der Geist, den man in der Schrift empfand, nicht mehr von den Männern der Gegenwart als lebendiger gefühlt wurde, konnten sie nicht mehr mit Freiheit die Schrift benutzen oder Eignes daneben mit gleichem Nachdruck sagen. Das Schriftwort trug das Siegel des göttlichen Offenbarungsgeistes, war also Auktorität.

Die Frommen selbst fühlten diese untrügliche Weisung nicht mehr in sich; — so nahmen sie aus der Schrift als aus einer über ihnen stehenden Quelle. Das Eigne, was sie sagten oder dachten, hatte nur in sofern Recht, als es sich auf diese Schrift stützen konnte, sei es unmittelbar, sei es auf dem Wege der Schlussfolgerung. Ein Widerspruch gegen die Schrift ward überhaupt undenkbar; höchstens liess sich eine Aeusserung der

[1]) esra VII, 9. 28. VIII, 22. neh. II, 8. 18.

Schrift durch Vergleichung mit einer andern mildern und erklären. So ward aus dem Propheten der Schriftgelehrte, welcher nicht mehr kraft persönlicher Vollmacht Glauben forderte, sondern nur noch vermöge des anerkannten Ansehns des heiligen Schriftthums, auf welches er seine Rede baute. Die Schriftgelehrsamkeit war ein Zeichen, dass die Religion als alttestamentliche abgeschlossen war. Eine Religion, welche sich noch entwickelt, hat Propheten, eine vollendete nur Schriftgelehrte. Ebenso geht um dieselbe Zeit auf dem Gebiete der griechischen Bildung die Poesie allmählig in Philologie, die Philosophie in Schulweisheit über. Das Christenthum allein, da es seinen Jüngern insgesammt, wenn sie es wahrhaft sind, den göttlichen Geist zuspricht, gestattet, dass der Schriftgelehrte zugleich Prophet bleibt.

Die erste grosse typische Gestalt des Schriftgelehrten ist Esra, der Priester und Schriftgelehrte,[1]) wie Beides ja an sich in naher Berührung steht. Seine unermüdlichen Anstrengungen, durch das Mittel des heiligen Schriftthums ein wahrhaft heiliges Volk dauernd zu erbauen, machen ihn zu dem hervorragendsten Manne in der späteren geistigen Geschichte Israels. Aber Prophet im eigentlichen Sinne ist er nicht mehr. Er hatte sein Herz darauf gerichtet, das Gesetz Gottes zu suchen, und in Israel zu lehren Satzung und Recht.[2]) Durch sein ganzes Werk zieht sich die besondere Werthschätzung der heiligen Satzungen und Ordnungen.[3]) Das Thema seiner Predigten ist die altheilige Geschichte.[4]) Er braucht das „Buch Mosis", welches durch die Knechte Gottes, die Propheten, geschrieben ist.[5]) Der neue Bund, den er das Volk feierlich eingehen lässt, bezieht sich fast ausschliesslich auf die levitische Seite des mosaischen Gesetzes.[6])

Die Gestalt des Schriftgelehrten eignet sich zu eigentlich typischer religiöser Bedeutung nicht mehr; denn sie ist keine Gestalt mehr, durch welche sich eine Religion fortbilden, also auch vollenden kann. Im Gegentheile wird sie der Natur der Sache nach leicht zum Typus des Widerstandes gegen den echten Geist des Werdens in einer Religion, da das Festhalten an dem

[1]) esr. VII, 6. 10. neh. VIII, 1. 9. [2]) esr. VII, 10. [3]) esr. II, 36 f. 42. 65. 69. 70. III, 8. 10. 12. VII, 7. VIII, 15 ff. 24 ff. X, 18. [4]) neh. VIII. cf. IX. [5]) esr. III, 2. VI, 18. IX, 11. neh. VIII, 1. [6]) neh. IX, 38. X, 29 ff.

Gegebenen, das mechanische Ausbilden und Feststellen des religiösen Inhalts in der Aufgabe der Schriftgelehrsamkeit liegt. Dennoch hat es Esra's Gestalt durch ihre persönliche Bedeutung und wohl auch durch die verwandten Neigungen der folgenden Zeit dazu gebracht, wirklich volksthümlich idealisirt zu werden. Anfänglich richtig dargestellt als der spätere levitisch gesetzliche Vollender der Neugründung des Staates, — erscheint Esra bald mit seinem Genossen Nehemjah als erster und einziger Neugründer Jerusalems;[1]) — dann wird er zum Propheten Maleachi,[2]) endlich zum wunderbaren Meister der Schriftgelehrsamkeit, in das Paradies entrückt wie Henoch und Elias.[3])

Die Schriftgelehrsamkeit, vorwiegend gewiss auf den Leviten ruhend,[4]) hat sich in steigendem Maasse fortgebildet. Im Daniel erscheint der Prophet selbst schon zugleich als Schriftgelehrter.[5]) Und mit Recht scheint mir Hitzig die מַשְׂכִּילֵי־עָם des Buches[6]) nicht nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche als „Verständige im Volke" zu nehmen, sondern als solche, die das Volk verständig machen; denn der Vergleich der Stelle mit B. Jes. LIII, 11 und der Ausdruck „die das Volk gerecht machen" führen unbedingt darauf hin. Dann kennt das Buch schon eine bestimmte Klasse solcher „Gesetzeslehrer". Auch spricht für ihr Vorhandensein schon am Schluss der persischen Zeit die Klage Qoheleths, dass vielen Büchermachens kein Ende sei.[7]) Und der Prolog zum Jesus Sirach sagt von dem eigentlichen Verfasser des Buches, derselbe habe sich auf das Lesen des Gesetzes, der Propheten und der andern väterlichen Bücher gelegt und darin genügende Uebung erworben. Jesus Sirach selbst endlich hebt den Stand der Schriftgelehrten hervor, und will ihn aus den andern Ständen gesondert wissen.[8])

Zusatz. Die grossartigste Zeit des Schriftgelehrtenthums ist freilich eine viel spätere. Die abschliessenden Arbeiten am Kanon und die Studien, aus welchen Mischna und Gemara hervorgingen, prägten das eigentliche Wesen dieser Gestalt erst in seiner vollen Eigenthümlichkeit aus. Freilich ist sie in dieser Form nicht zu einem Typus des

[1]) 2 makk. I, 18 ff. (auch im Henoch, vgl. Ewald IV. 209 ff.) [2]) Targum zu mal. I, 1. [3]) Nach esra IV. [4]) neh. VIII, 7. 13. Die Leviten legen das vorgelesene Gesetz aus; Esra unterrichtet darin die Häupter des Volkes. [5]) dan. IX, 2. [6]) dan. XI, 33 ff. XII, 3. 10. [7]) qoh. XII, 12. [8]) jes. sir. XXXVIII, 24 ff. XXXIX.

Erlösers, sondern zu einem Typus der Feinde der wahren Vollendung des Heils geworden. Dagegen bieten die heldenmüthigen Schriftgelehrten der letzten Kämpfe gegen Rom wieder Bilder, welche an sich wohl die Kraft hätten, gleich den makkabäischen Frommen, ja gleich den leidenden Gottesknechten des babylonischen Exils die höchsten Gedanken der Heilsreligion zu versinnlichen. Aber auch in diesen Männern fehlt der schöpferische Geist der alten Zeit, und wie alles Schriftgelehrtenthum sind sie dürrer und darum auch leidenschaftlicher und fanatischer als die Propheten, deren Selbstgewissheit im Geiste und nicht in einem heiligen Buchstaben ruhte. Der Eindruck, den diese Männer machen, ist vorwiegend der tragische, welchen überall grossartige Kräfte und edler Wille hervorrufen, wenn sie einer rettungslos verlorenen Sache in einer niedergehenden Zeit geweiht sind.

3. Die Gemeine der Zerstreuung.

Seit dem Exil war im Osten und im Norden eine sehr bedeutende Menge von Israeliten zurückgeblieben, welche zwar nicht die genügende Glaubensinnigkeit besassen, um ihre ganze Existenz an die verhüllte Zukunft des neuen Jerusalem zu wagen, — welche aber darum doch keineswegs gesonnen waren, ihren Zusammenhang mit dem Gottesstaate ganz aufzugeben. Daneben wurde, besonders seit der griechischen Zeit, eine immer wachsende Anzahl von Juden durch Handelsverkehr, zum Theil auch durch Sklavenhandel in die gesammte damalige Kulturwelt zerstreut. Alle diese hingen mit dem eigentlichen Mittelpunkte des heiligen Volkes durch den Tempel, die Opfergaben und Steuern, die Wallfahrten und durch die heiligen Schriften zusammen. Dieses Judenthum der Zerstreuung ist in vielen Hinsichten für die religiöse Entwicklung wichtig. 1) Bildete es die natürliche Brücke zu einem Vordringen der wahren Religion unter den Weltvölkern; vielerlei Schroffheiten und Einseitigkeiten, mit denen das geschlossene Volksthum Israels die Fremden zurückstiess, mussten sich hier mildern. 2) Es entstand eine Weltbevölkerung, welche sich um einen geistigen Mittelpunkt sammelte, unter den verschiedenartigsten politischen und gesellschaftlichen Zuständen. Es bildete sich ein Gottesreich vor, ohne äussre Macht, ohne seine Glieder auch äusserlich zu einer Einheit zusammenzuzwängen. So entstand eine Einheit des Glaubens und der Sitte bei vielfachen sonstigen Unterschieden.

Eine Weltreligion des wahren Gottes bereitete sich vor; schon jetzt konnte man sagen, dass unter allen Völkern in allen Zonen zu dem wahren Gott Gebet emporsteige. Das soll wohl der Sinn der schönen Stelle mal. I, 11 sein „Denn vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Niedergange ist mein Name gross unter den Nationen und an jedem Orte wird geräuchert, dargebracht meinem Namen reine Opfergabe; denn gross ist mein Name unter den Nationen spricht Gott.“ Die Erklärung, welche diese Worte als Weissagung fasst, ist völlig unhaltbar. Aber auch der Gedanke, dass der Prophet hier alle heidnischen Opfer im letzten Grunde dem einen wahren Gott dargebracht nenne, — so schön und grossartig er an sich ist, — kann nach der ganzen Denkart Maleachi's und dem Zusammenhange mit dem Namen des Bundesgottes hier nicht gemeint sein. Der Prophet weist, im Gegensatz zu dem selbstsüchtig kleinlichen Geize der Bewohner des heiligen Landes in ihren Opfern, darauf hin, wie ringsum viel bessere Opfer von allen Seiten dem grossen Gott gebracht werden, welcher mehr und mehr sich als Gott der Völker erweist.

Zusatz. Am wichtigsten freilich ward die Gemeine der Zerstreuung, welche unter der Oberherrschaft der Ptolemäer nach und nach sich in Aegypten zu immer höherer Blüthe entfaltete. In ihr berührte sich das Judenthum mit der griechischen Bildung; Sem und Japhet vermählten sich. Die griechische Bibel, welche dort entstand, die Religionsphilosophie, welche den abstrakt geistigen Begriff Gottes, der erst in dem Wort und den Kräften sich zur Wirklichkeit entfaltet, den Zug mönchischer Askese, die dualistische Anschauung von der Sinnenwelt, und viele andre Gedanken der gemischten griechischen Weltweisheit jener Tage in die Alte Religion übertrug durch Allegorie der magisch inspirirt gedachten Schrift, — das Alles zu schildern ist hier nicht der Ort.[1] Vorzüglich hier bereitete sich die Durchbrechung der nationalen Schranke, der Uebergang der Religion Israels zu einer Weltreligion vor, — das Bild eines messianischen Reiches ohne politische Herrlichkeit.

[1]) Neben der Literatur zu dieser Entwicklung, welche in meiner Ausgabe von Hävernicks Vorlesungen etc. S. 35 N. 3 aufgeführt ist, — ist neuerdings zu vergleichen Keim Leben Jesu von Nazara 208—225. Langen das Judenthum in Palästina 26. 167. 177. Oosterzee Theologie des Neuen Testamentes. 1869. S. 36. Auch meine Rede über die alexandrinische Religionsphilosophie (Gelzer Monatshefte, October 1861. S. 229 f.)

4. Proselyten.

Literatur: Leyrer in Herzogs Realencyklopädie Art. Proselyten. Die Abhandlungen von Slevogt, Müller und Danz bei Ugolino thesaurus antiq. sacr. Bd. 22.

Dass sich Fremdgeborene innerhalb des Volkes Israel zu einer gewissen Lebensgemeinschaft mit demselben verbanden, ist keine etwa erst in dieser Zeit vorkommende Erscheinung. Die Gesetzgebung des Deuteronom wie der mittleren Bücher des Pentateuch nimmt überall auf solche „Fremdlinge in Israels Thoren“ Rücksicht. Dieselben waren weder allen Beschränkungen Israels unterworfen, noch theilten sie alle Rechte des Volkes. Aber gebunden waren sie an die bürgerlichen Gesetze, die Reinheitsgesetze und allgemeinen Opfervorschriften, das Sabbathsgebot, das Verbot des Götzendienstes, der Lästerung und der „Gräuel“.[1]) Sie hatten das Recht zum Opfer,[2]) die Sicherheit ihrer unbehinderten Erwerbsthätigkeit, und wurden dem Schutz und der Mildthätigkeit der Gemeine mit den Armen und den Leviten zusammen auf das Wärmste empfohlen.[3]) — Solche „Fremdlinge“ konnten, mit Ausnahme bestimmter Völkerschaften und besonderer Verhältnisse, auch mit der Zeit wirklich Glieder der Gemeine werden. Wenn sie das durch die Beschneidung geworden waren, hatten sie natürlich alle Ehrenrechte des Israeliten, z. B. das Recht das Passah zu feiern.[4])

Doch wurden diese Verhältnisse in der levitischen Zeit wichtiger und wohl auch genauer und nach festeren Grundsätzen geregelt. Die Zerstreuung Israels musste nothwendig eine grössere Bekanntschaft mit der wahren Religion unter den Heiden hervorrufen, und dadurch bei der abnehmenden Kraft der alten Volksreligionen auch vielfach eine Neigung, sich dieser Religion anzuschliessen. Schon der exilische Jesajah berücksichtigt solche Fremdlinge, welche „an Israel sich hängen“;[5]) — die Gottfürchtenden erscheinen schon in den Psalmen bald nach der

[1]) ex. XII, 19. XX, 10. XXIII, 12. lev. XVI, 29. XVII, 8 ff. XVIII, 26. XX, 2. XXIV. 16 ff. num. XV, 13 ff. deut. V, 14. [2]) lev. XVII, 8. XXII, 18. num. XV, 14. 29. [3]) lev. XXIII, 22. XXV, 6. deut. XIV, 29. XVI, 11. XXIV, 19 ff. XXVI, 11. [4]) ex. XII, 48. [5]) נִלְוָה אֶל־ B. J. LVI, 3. 6.

Rückkehr.[1]) Die nachexilischen Propheten zeigen einen Fortschritt des Proselytenthums.[2]) Vor Allem aber begann nach den makkabäischen Befreiungskriegen eine gesteigerte Wichtigkeit desselben. Ausser den immer häufiger werdenden Bekehrungen durch die Macht der Wahrheit,[3]) begann die Zwangsbekehrung ganzer Nachbarvölker. Die Idumäer wurden durch Johannes Hyrkanus, die Ituräer durch Aristobul zur Beschneidung gezwungen; Pella ward von Alexander zerstört, weil es das Judenthum nicht annehmen wollte.[4])

Die doppelte Art freundlichen Verhältnisses von Fremden zu der Religion Israels, wie sie als uralt vorhin aufgezeigt ist, ward dann später von den Rabbinen genauer so bestimmt. Die welche durch Taufe und Beschneidung wirklich Söhne des Bundes werden, heissen „richtige Proselyten“,[5]) und unterziehen sich der vollen Geltung des Gesetzes. Die andern nehmen die Beschneidung nicht an, müssen sich aber verpflichten, sich den allgemeineren Satzungen, wie sie oben näher bestimmt sind, zu unterwerfen. Sie heissen Proselyten des Thors.[6])

Auch dieses Zunehmen des Proselytenthums hat eine wichtige Bedeutung für die Religion Israels. Wenn auch immerhin noch eine enge Schranke äusserlicher Formen das volle Bürgerrecht im Gottesreiche bechränkte, so löste sich doch der Begriff des Gottesreiches wenigstens von der rein nationalen Anschauung mehr und mehr. Die Religion Israels und ihre Formen, nicht mehr die Abstammung von den Vätern dem Fleische nach, war die Bedingung, um ein Kind Gottes, ein Glied des Himmelreichs zu sein. Eine Gemeine Gottes in aller Welt musste vor den Augen der Frommen stehen, und zwar nicht mehr ein nationales Messiasreich, dem die andern Völker nur huldigend sich unterwerfen, sondern ein Messiasreich religiöser Art, dessen wirkliche und vollberechtigte Glieder alle die werden können, welche die wahre Religion annehmen. — Alle gesunden Triebe dieser Zeit deuten auf ein Sprengen der alttestamentlichen Schranke, auf einen Uebergang der nationalen Religion zur Weltreligion.

[1]) ψ CXV, 11. 13. CXVIII, 4. [2]) saĉ. II, 15. cf. esr. VI, 21. neh. X, 29. [3]) Joseph. c. Ap. II, 10. [4]) Joseph. Ant. XIII, 9, 1. 11, 3. 15, 4. XV, 7, 9. cf. bell. jud. IV, 5, 3. de vita XXIII. [5]) גֵּרֵי הַצֶּדֶק
[6]) גֵּרֵי הַשַּׁעַר

5. Der heilige Ort.

Der Tempel war in dieser Zeit wieder hergestellt, — und wenn er auch ohne das Heiligthum der Bundeslade war, so war er doch Gegenstand einer Liebe und eines Stolzes, wie sie wohl nie dem alten Tempel Salomo's im ganzen Volke gewidmet waren. Aber daneben kam in dieser levitischen Periode eine andere Art des heiligen Ortes zu steigender Bedeutung. Schon im Exil hatte die Noth und der Mangel eines Tempels gewiss zu religiösen Versammlungen getrieben, an fliessenden Wassern, wo die Gebete, die Waschungen und gemeinsame Erbauung vorgenommen wurden. Ob dieselben schon damals stehende Formen und eigentliche für sie bestimmte Gebäude hatten, ist wohl zu bezweifeln; wenigstens die Stellen aus Ezechiel, welche so gedeutet werden, können ebensowohl von einer blossen auf der Persönlichkeit des Propheten ruhenden Einrichtung verstanden werden.[1]) Aber als man aus dem Exil heimkehrte, blieb die Sitte und bildete sich mehr und mehr aus.

Man erbaute Gebetshäuser, in welchen am Sabbath die Gemeine sich versammelte zu gemeinsamer Schriftvorlesung und zum Gebet. Die bestimmten Gebetsstunden[2]) und die Richtung des Antlitzes im Gebet nach Jerusalem[3]) waren längst gebräuchlich geworden. Auch die Vorlesung des Gesetzes war ja durch Esra begonnen.[4]) Diese Gebetshäuser, Synagogen,[5]) waren sehr einfach, keine prächtigen Kultusorte, sondern Gemeineversammlungsplätze. Ein Bücherschrank, ein Lehrstuhl, Sitze der Gemeine, Leuchter, — das waren die Erfordernisse. Und der Vorsteher, die Aeltesten, der Diener,[6]) also das Personal dieser Orte, waren frei aus der Gemeine gewählt ohne levitische Abstammung und Vorrecht des Standes. — Eine solche Synagoge meint wohl schon Qoheleth, wo er vom Gotteshause spricht;[7]) — sicher klagt ψ LXXIV über die Verbrennung dieser heiligen Stätten im Lande.[8]) Ueberall aber in der Zerstreuung waren diese Gebetshäuser der Mittelpunkt des religiösen Lebens.

[1]) ezech. VIII, 1. XIV, 1. XX, 1. [2]) dan. VI, 11. (ψ LV, 18.) [3]) 1 reg. VIII, 48. dan. VI, 11. [4]) neh. VIII. [5]) בֵּית־הַכְּנֶסֶת, *συναγωγή, προσευχή* in den hellenistischen Ländern. [6]) רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת, זְקֵנִים, חַזָּן [7]) qoh. IV, 17. [8]) ψ LXXIV, 8 (מוֹעֲדֵי־אֵל).

Die Bedeutung dieser Einrichtung für die Religion liegt auf der Hand. Nicht bloss, dass äusserlich ein Mittel gefunden war, auch abgesehen von dem eigentlichen Mittelpunkte des Kultus ein lebendiges religiöses Gemeineleben zu wecken. Es war überhaupt der Anfang zu einer andern Anschauung vom Gottesdienste, als die der alten Gemeine gewesen. Für die, welche entfernt von Jerusalem wohnten, blieb der Tempel mit seinen schönen Gottesdiensten wohl der geheimnissvolle Ort der Gottesgegenwart, der Versöhnung — Ausdruck für alle grossen religiösen Gedanken von Sündenvergebung, Hingabe an Gott, Mittheilung Gottes an den Menschen. Aber er wurde doch mehr zum Sinnbild. Dagegen stand täglich vor ihren Augen ein Gottesdienst ohne Levitenpriester, ohne Opfer, ohne Geheimniss und Symbol, — ein Gottesdienst, dessen Mittelpunkt die Erbauung des Herzens durch die heilige Schrift und das gemeinsame Gebet war. Hier fand sich das Gotteshaus wirklich als Haus der Gemeine. Die freie Form wechselnder Rede schloss den schroffen Gegensatz von Priestern und Laien aus. Diese Synagogen haben gewiss mehr als etwas Anderes dazu beigetragen, eine Religion möglich zu machen, in welcher Thieropfer und heilige Form wegfallend zum blossen Typus werden, in welcher der Zusammenhang mit Gott durch sein Schriftwort, die erbauliche Rede und das Gemeinegebet vermittelt wird, in welcher es keine Priesterkaste giebt, sondern einen freien Lehrstand mit dem Dienste am Worte. Wie diese Synagogen als Ausgangspunkte der Heidenmission dem Christenthume gedient haben, ist bekannt genug.

Der Tempel des Onias in Aegypten hat keinerlei religiöse Bedeutung gewonnen.

6. Die heilige Zeit.

Der Kreis der heiligen Zeit ist in dieser Periode um mancherlei neue Gedenktage erweitert. Indessen hat keiner der hinzugekommenen Festtage für die Religion Israels wirkliche Bedeutung. Es genügt, sie kurz zu erwähnen. Seit dem Exil kommen die Trauergedenktage auf, welche indessen von Sacarjah als unnütz und dem Gefühl der Dankbarkeit nach der Wiederherstellung der Stadt unangemessen angesehen werden, — am 9ten Tage

des 4ten Monats, am 10ten des 5ten, am 3ten (?) des 7ten, und am 10ten des 10ten.[1]) — Durch die aufkommende Gewohnheit, das bürgerliche Jahr mit dem 7ten Monat des altheiligen zu beginnen, ward der erste Tag des 7ten Monats zum bürgerlichen Neujahrstage.[2]) — Das Purimfest oder Fest der Loose, wohl aus der persischen Zeit stammend, und im Buche Esther durch eine volksthümliche Legende verherrlicht, fiel auf den 14/15ten Adar, einen Monat vor dem Pascha.[3]) — Am 25ten Kislev ward das Fest der Tempelreinigung üblich.[4]) — Andre Tage kommen bloss in einzelnen Bücherstellen vor und haben offenbar keine eigentliche Festgeltung gewonnen. So das Holzträgerfest,[5]) das Fest der Gesetzesvorlesung,[6]) das Nikanorfest,[7]) das Fest der eroberten Burg,[8]) und das Korbfest.[9])

B. Besondere sittlich-religiöse Richtungen dieser Zeit.

I. Die Abnahme religiöser Kraft und Lebendigkeit.

CAPITEL LXII.

Einwirkungen auf die Lehre von Gott und die Anschauung von der heiligen Schrift.

1. Der Gottesbegriff.

Wir reden absichtlich nur von Einwirkungen der abnehmenden religiösen Kraft auf den Gottesbegriff. Denn im Wesentlichen gilt natürlich, was die vorige Zeit an Aussagen

[1]) saĉ. VII, 3. 5. VIII, 19. [2]) (Vielleicht der eigentlich uralte Jahresanfang) cf. Joseph. Ant. I, 3, 3. neh. VIII, 2. 9—12. [3]) יְמֵי־הַפּוּרִים esth. IX, 24—26. III, 7., ἡ Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα 2 makk. XV, 36. (am 13ten Adar תַּעֲנִית אֶסְתֵּר) [4]) ἐγκαίνια. חֲנֻכַּת הַבַּיִת 1 makk. IV, 56. 59. 2 makk. X, 6 ff. (cf. Joseph. Ant. XII, 7, 7. φῶτα.) [5]) ξυλοφορίων Joseph. b. jud. II, 17, 6. [6]) esra graec. IX, 50 (?) [7]) 1 makk. VII, 49. (13ten Adar.) [8]) 23/2. 1 makk. XIII, 50—52. [9]) Philo Anhang zu d. Schrift de septen. inv. Angel. Majo.

über Gott bietet, als feststehend. Und in vielen Stellen, vorzüglich wo wie im Daniel oder in der Chronik ältere Psalmstellen nachgebildet und benutzt sind, tritt uns die volle Lebendigkeit und Glut des alten Gottesbegriffes entgegen.[1]) Die Pracht der Gottesschilderung im Daniel steht keiner prophetischen Stelle nach.[2]) Gott erscheint mit den von ihm gesetzten Offenbarungsformen in lebhafter, ja sinnlich anschaulicher Verbindung.[3]) Von Gottes Gnade, Treue und Gerechtigkeit, von den Gebetserhörungen ist oft genug die Rede.[4])

Wohl aber zeigt sich eine Neigung, den Gottesbegriff so viel wie möglich von allem Zusammenhange mit menschlicher Seinsweise und menschlicher Empfindung getrennt zu denken, ihn so abstrakt und so erhaben wie möglich zu schildern. So beginnt der Name „Himmelsgott“ „Höchster“ gebräuchlich zu werden,[5]) und wird selbst Heiden in den Mund gelegt.[6]) Der Prediger Salomo braucht wieder statt des lebendigen Namens für den Bundesgott Israels den unbestimmteren Namen Elohim. Auch in der Chronik findet er sich häufiger als in den früheren Büchern.[7]) Und die zweite Sammlung von Psalmen, welche unabhängig von dem ersten Psalmenbuche in dieser Zeit entstanden ist,[8]) ordnet mit folgerichtiger Absichtlichkeit überall statt des Wortes Jahve das Wort Elohim in die Lieder ein, auch wo diese Aenderung offenbare Unformen hervorruft,[9]) — als ob sie sich scheute, den lebendigen offenbar gewordenen Bundesgott zu benennen, als ob sie schon in dem Benanntwerden eine Verunehrung der Erhabenheit Gottes sähe.

Damit hängt innerlich zusammen die übertriebene Wundersucht, wie sie in Daniel, — und dann später in den Makkabäer-

[1]) 1 chron. XVI, 8 ff. XXVIII, 9. XXIX, 10 ff. 2 chr. VI, 14 ff. VII, 14. 16. XVI, 7 ff. XIX, 6. XXV, 8 ff. XXX, 9. 18. XXXII, 7 f. dan. II, 19 ff. 22. 46. III, 17. 28 ff. V, 23. IX, 9. 14. esr. V, 11 f. X, 14. neh. II, 12. I, 5 f. IX, 5 ff. 17. 27. 31. [2]) dan. VII, 9. [3]) 1 chr. XIII, 3. XIV, 10. 14. 15. XV, 3. [4]) esr. IX, 15. neh. IX, 8. 33. 20. VIII, 10. 1 chr. IV, 10. V, 20. dan. VI, 24. etc. [5]) esr. V, 11 ff. VI, 10. VII, 12. 21. 23. neh. I, 4 f. II, 4. 20. dan. II, 18 f. 28. 37. 44. IV, 21. 23. 34. V, 18. 23. ψ CXXXVI, 26. (jon. I, 9.) [6]) Z. B. neh. IX, 27 f. esr. I, 2. 2 chr. XXXVI, 23. (vgl. auch die Prädikate qoh. III, 14. V, 1. VII, 13. XI, 5.) [7]) 1 chr. IV, 10. V, 20. 25. VI, 33 f. XII, 22. XIII, 12. XIV, 10. 14. 16. XV, 15. XVI, 1. [8]) Wie die doppelte Aufnahme derselben Lieder zeigt, ψ XIV, 2. 4. cf. LIII, 3. 6. XL, 14. 17. cf. LXX, 2. 5.
[9]) Wie das אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ ψ XLV, 8.

büchern hervortritt.[1]) Denn je mehr Gott aus allem Zusammenhange mit der gewöhnlichen Ordnung des Seins herausgerückt wird, desto unbegreiflicher und unzusammenhängender wird sein Handeln, wo es doch in das weltliche Sein eingreift.

Zusatz. Diese Neigung tritt dann in der apokryphischen Zeit noch stärker hervor. Freilich keineswegs so ausschliesslich wie man bisweilen gemeint hat. Der Gottesbegriff in Tobit und Jesus Sirach ist echt alttestamentlich und fromm, — und auch das Buch der Weisheit Salomo's hat trotz einiger hellenistischer Anklänge eine sehr schöne auf die prophetischen Schriften gegründete Gotteslehre, — welche sich besonders darin zeigt, dass Gott durch die Weisheit als Vater der Gerechten erscheint, so dass der Begriff einer ethischen auf Wesensähnlichkeit gegründeten Gottessohnschaft erfasst ist, ruhend in der Liebe des „seelenliebenden Herrn“.[2])

Aber besonders der spätere in Philo gipfelnde Hellenismus liebt es, Gott vorzugsweise als das Sein, das Seiende, das wahrhaft Seiende aufzufassen, ohne Namen und Eigenschaften, unveränderlich, zeitlos, bedürfnisslos, selig, nur sich selbst gleich.[3]) Die LXX setzen den erscheinenden Gott sorgfältig in den Gottesengel oder in Gottes Ort und Herrlichkeit um,[4]) — und fassen die heidnischen Götter als Dämonen auf.[5]) Selbst in palästinensischen Stücken überwiegt vielfach der mehr negative Begriff des geistig erhabenen himmlischen Gottes über die kräftig religiöse Betonung des realen Gottes Israels.[6]) Und schon beginnt eine Spekulation über den Gottesnamen[7]) und die abergläubische Meinung, dass der Schwur bei dem verborgenen Gottesnamen die grössten Wirkungen habe.[8])

Gewiss ist zugleich der Gottesbegriff mancher dieser Bücher, vorzüglich des Sirach, frei von den Härten und der anstössig sinnlichen Form, welche oft dem Gottesbegriff des Alten Testamentes anhaften. Aber diese grössere Glätte und Reinheit ist im letzten Grunde nicht Ausdruck einer höheren religiösen Stufe, sondern Folge grösserer Erschlaffung. Wo mehr gedacht als gefühlt wird, entsteht immer ein

[1]) dan. I, 16. III, 25. 32. II, 19. V, 5. VI, 23. IV, 30. cf. 1 makk. V, 54. 2 makk. III, 24 ff. V, 2 ff. X, 29. XI. 8. XV, 11 ff. tob. VI, 2. 4. 7 f. 3 makk. V, 11. 30. VI, 18 f. II, 22. [2]) sap. sal. II, 3. 16. 18. etc. XI, 26. (jes. sir. IV, 10.) Dieser Gedanke ist gewiss für den Gotteskindschaftsbegriff in Jesu Reden ebenso bedeutsam gewesen, wie der theokratische Begriff Israels und seines Königs als des Sohnes Gottes. — XI, 17 ist in dem ἐξ ἀμόρφου ὕλης wohl der alexandrinische Gedanke vom ewigen Weltstoff berührt. [3]) ὁ ὤν, τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν. Philo 296—298. 122 D. 128 A. B. 815 C. E. 816 C. 916 B. 950. 1045 B. 1046. 1048 D. 1087 A. 1093 C. 1142 E. 1150. 1103 D. [4]) Cf. Langen a. a. O. 202 ff. 210. (LXX zu lev. XXIV, 16. deut. XXXII, 8. 43. ex. XXIV, 10. num. XII, 8. etc.) [5]) LXX zu ψ XCVI, 5. [6]) tob. I, 4. 13. V, 16. X, 12. 2 makk. XV, 4. 23. judith V, 8. VI, 19. XI, 17. etc. [7]) Die Sibylle bei Friedlieb XV. 140 ff. [8]) Henoch übers. v. Dillm. LXIX, 14 ff.

regelrechteres Bild von den ewigen Dingen, aber ihm fehlt das innre Leben. Auf dem religiösen Gebiete ist nicht die nüchterne Verständigkeit das Höhere, sondern die lebendige und warme Anschauung und Empfindung.

2. Anschauung von der Schrift.

Die Zeit, welche selbst noch kanonische Schriften erzeugte, bietet natürlich nur eine Neigung zu der eigentlichen Trennung der h. Schrift von allem übrigen Schriftthum, noch nicht eine wirkliche Ausprägung dieser Neigung zu Grundsätzen. Diese Neigung aber, — wie schon früher angedeutet, — ist seit Esra unverkennbar. Das Gesetz Mosis, dem Volke nun mehr und mehr durch Vorlesen zugänglich gemacht, wird Grundlage der ganzen Lebensrichtung.[1]) Ein Esra bezieht sich schon auf das Wort Gottes durch Jeremjah zurück welches sich erfüllen musste;[2]) — Daniel macht die Schriften Jeremjahs zum Gegenstande seines Studiums; die Thorah und die Schriften sind längst für ihn göttlichen Ansehens.[3]) Die Gesetze und Satzungen werden Gegenstand ernsthaftesten Studiums und grössester Liebe.[4]) Die Chronik erwähnt schon den Psalter als davidisch, die Thorah als mosaisch, und denkt sie als Unterrichtsbuch in den Händen der Leviten.[5]) Die pentateuchischen Geschichten, von der Schöpfungsgeschichte an, werden rein schriftgelehrt zur Erbauung benutzt.[6]) Kurz eine mächtige Strömung ist zu spüren nach einer Auffassung hin, welche das religiöse Schriftthum der älteren Zeiten des Volkes als unantastbar und unvergleichlich aus dem Zusammenhange mit aller neu entstehenden religiösen Literatur lösen will.

Zusatz. Die apokryphische Zeit zeigt uns eine viel allgemeinere und stärkere Ausbildung dieser Neigung. Das Buch Jesus Sirach erwähnt die grossen Männer des Alten Testamentes als Schriftsteller und feiert so ihre Namen; — die zwölf kleinen Propheten kommen

[1]) Nach dem Vorbild 2 reg. XXIII, 2 ff. cf. esr. III, 2 ff. VI, 18. X, 18. neh. VIII, 1 ff. [2]) esr. I, 1. [3]) dan. IX, 2. 11. [4]) esr. VII, 10. ψ CXIX (z. B. 1. 5. 8. 12. 16. 20. 23. 26. 30. 33—35. 40. 44. 47 f. 54—56. 60 f. 66. 70. 77. 80—83. 176 etc.) (cf. ψ LXXVIII, 5. LXXXI, 6. 9 f. I.)

[5]) 2 chr. V, 13. VII, 3. 6. XX, 21. XXIII, 18. XXIV, 16. XXV, 4. XXIX, 25. 30. XVII, 9. [6]) ψ XCV, 8—11. CV, 8—45. CVI, 7—Ende. CXIV. CXXXVI, 6 ff.

schon als eine Einheit vor; die Weisheit hängt eng mit dem Gesetzbuche zusammen; die heilige Geschichte wird paränetisch benutzt.[1] Die Weisheit Salomo's giebt in einer Reihe von Capiteln eigentlich nur einen Pentateuch-Midrasch,[2] wie sie andrerseits theologische Sätze in der Art der Gelehrtenschulen auf die Schrift baut.[3] Baruch citirt Schriftworte schon als Beweise.[4] Bei Tobit finden sich die Gesetze über Festreisen, über die Ehe, Anwendungen der heiligen Geschichte und Citate aus Amos und Jona.[5] Judith bietet Erläuterungen der heiligen Geschichte schon im Legendenton weitergebildet, z. B. die Flucht Arahams wegen der Abgötterei seiner Familie.[6] Das erste Makkabäerbuch, in welchem das „Verbrennen der heiligen Schriften" einen Hauptmittelpunkt der Verfolgungen bildet,[7] nennt die heiligen Schriften in Israels Händen eine genügende Tröstung in Trübsal,[8] erzählt wie dieselben beim Gebete vor Gott ausgebreitet wurden,[9] und liebt es, die altheiligen Erzählungen in ermahnender Weise zu gebrauchen.[10] Das zweite Makkabäerbuch braucht den Begriff des „heiligen Buches" sehr äusserlich,[11] und giebt, wie auch das dritte, vielfach Midrasch über die alten Erzählungen.[12] Bei Henoch, welchem andrerseits Wissen und Schrift als Sündenursache erscheinen,[13] wird die heilige Schrift schon durchaus nachgebildet; Ezechiel, Jeremjah und Jesaja sind die ihm vorschwebenden Muster;[14] die Erzählungen gen. I—III klingen vielfach als Thema durch.[15] Die jüdische Sibylle benutzt das Alte Testament schon ganz im Sinne der Schriftgelehrsamkeit.[16]

Vor allem aber erwuchs in der ägyptischen Gemeine unter dem Einflusse der platonischen Inspirationslehre eine immer steigende Hochhaltung der heiligen Schriften. Sie werden mehr und mehr ganz aus dem Bereiche menschlicher Thätigkeit und Beschränkung erhoben, zu reinen Worten Gottes, deren Verfasser der Cither gleich nur das äussre Mittel für die göttliche Wirkung darboten.[17] Es beginnt eine Verehrung des heiligen Buchstabens, die es möglich macht, selbst auf seine griechische Uebertragung die ausschweifendsten Vorstellungen besonderer göttlicher Thätigkeit zu übertragen.[18] Und grade diese Ueberschätzung des Buchstabens machte es wieder möglich, durch allegorische Formen und Regeln Geheimnisse hinter demselben zu fin-

[1]) jes. sir. XVI, 7 ff. XVII, 1 ff. XXIV, 27. XXV, 23. XXXVI, 10. XXXVIII, 5. XL, 10. XLIV XLIX incl. (XLIX, 10). [2]) sap. sal. X. XI. XVI. XVII. XVIII. [3]) sap sal. II, 23. XI, 17. [4]) bar. II, 2. 21 ff. 29 ff. [5]) tob. I, 6. VII, 13. VIII, 6. cf. II, 6. XIV, 4. [6]) jud. V, 6 ff. VIII, 26 ff. [7]) 1 makk. I, 56 ff. [8]) 1 makk. XII, 9. [9]) 1 makk. III, 48. [10]) 1 makk. II, 52 ff. IV, 9. 30. VII, 16. [11]) 2 makk. VIII, 23. [12]) 2 makk. VII, 6. XII, 15. XV, 9. 22. 3 makk. II, 4 ff. VI, 4 ff. [13]) henoch LXIX, 10 f. [14]) henoch XIV, 8 ff. XCIV. XCV. [15]) henoch XXIV. XXV. XXXII, 3 ff. [16]) Cf. Hilgenfeld jüd. Apok. S. 82. [17]) Philo 2. 516 A. 517 D. 518 B. 659 B. C. [18]) Die Sage des Aristeasbuches cf. Philo 657 E ff. Josephus Ant. XII. 2 ff.

den, welche dem einfachen Wortsinne durchaus fremd sind.[1]) Solche Schriftanschauung ist auch in dem bekannten Grundsatz der palästinensischen Schriftgelehrsamkeit sichtbar „seid bedächtig im Richten, bildet viele Schüler aus, macht einen Zaun um das Gesetz“;[2]) sie fand sich zur Zeit Jesu überall, wo man das Schriftwort theologisch behandelte. Die geistesleere Zeit fühlte die Macht des Gottesgeistes in den altheiligen Schriften mit deutlichem Bewusstsein der eignen Schwäche, und machte aus den vom Geiste echter Religion durchhauchten Büchern einen Abgott für die eigne Geistesarmuth. „Für den Laien wird der Priester, für diesen das heilige Buch und der heilige Buchstabe immer einziger maassgebend“ (Ewald).

CAPITEL LXIII.

Einwirkungen zur Zersetzung der Glaubenseinheit.

1. Die Parteiungen und Sekten.

Die Abnahme der religiösen Kraft hat zur fast unvermeidlichen Folge, dass die innere Einheit sich lockert, welche die Träger einer religiösen Entwicklung verbindet. Immer stärkere Gegensätze, zuletzt in Sekten auslaufend, zeigen deutlich, dass das eigentliche Leben nicht mehr pulsirt. Dieses Zeichen nun tritt zweifellos schon innerhalb der Zeit hervor, welche noch kanonische Bücher hervorbrachte. Sehr deutlich ist dies durch den Vergleich des Qoheleth mit dem Daniel. In dem ersten Buche sorgfältige Vermeidung des Nationalen und Theokratischen, des Prophetischen und Positiven, Beschränkung auf die wenigen Grundsätze einer sittlichen Vernunftreligion, Anstreifen an die äusserste Grenze des Zweifels. In dem andern eine gesteigerte Glut nationaler und religiöser Gesinnung, leidenschaftlich inniges Erfassen der Hoffnungen Israels, überwiegende Betonung der heiligen Form, Uebertreibung des Wunderbegriffes, Schwelgen in eschatologischen Bildern, Steigerung der Ansicht von der Prophetie. Eine Zeit, in welcher zwei solche Bücher geschrieben und gemeinsam in den Kanon aufgenommen werden konnten,

[1]) Philo 116A. 359E. 576C. 1087 ff. 1190. [2]) P. Aboth I, 1 ff.

muss nothwendig schon eine bedeutende Unsicherheit und Auflösung der religiösen Anschauung gehabt haben, und zwar selbst in den Kreisen, welche für die Entwicklung der Religion maassgebend waren. Ueberhaupt aber ist die ganze Geschichte der syrischen Kämpfe nicht zu verstehen, wenn man nicht voraussetzt, dass die griechenfreundlichen Versuche des syrischen Königs schon eine sehr starke Partei auch unter den Trägern der Religion in Israel vorfanden, welche die alttestamentliche Religion mehr in einem der Verschmelzung mit griechischer Sitte und Weisheit günstigen Sinne aufzufassen pflegte.

Zusatz. Diese auseinandertreibende Richtung, — zum Theil freilich in der Glut des Freiheitskrieges blutig erstickt, — begann sich im Staate der Hasmonäer zu festeren greifbaren Gestalten zu entwickeln. Nicht bloss verschiedene Schulen einer sonst wesentlich einigen Schriftgelehrsamkeit, sondern wirkliche Sekten nehmen den Boden der Religion Israels für sich in Anspruch. Sie zu schildern kann bei den vielfachen Schwierigkeiten der Frage nicht Sache einer nur anhangsweise gegebenen Notiz sein. Wir begnügen uns mit kurzer Bezeichnung ihres Wesens. Die sadducäische Richtung [1]) war offenbar die mehr einseitig moralische und schied das theologische, vor Allem das national theokratische Element aus. In den Pharisäern dagegen trat die besondere israelitische Heiligkeit und die national religiöse Hoffnung Israels mit steigender Betonung hervor. [2]) Die Essäergesellschaft [3]) vertrat den mystisch asketischen Spiritualismus, das auflösende Princip, welches zur Verschmelzung des Alttestamentlichen mit allen verwandten Richtungen der Askese und Mystik drängte, — mag nun geschichtlich der Einfluss griechisch-pythagoräischer Elemente bei ihnen nachzuweisen sein, oder nur die Einwirkung des alexandrinischen Hellenismus sich zeigen, oder mögen sich verwandte Zeitrichtungen unabhängig auf verschiedenen Religionsgebieten entwickelt haben. [4]) Mir scheint die zweite Möglichkeit die wahrscheinlichste. —

[1]) Ueber ihre Geschichte und Stellung vgl. Mischna jaddaïm (מסכת ידים) IV, 6—8, niddah (מסכת נדה) IV, 2. cf. P. Aboth I, 3. Joseph. Ant. XIII, 5, 9. 10, 6. XVIII, 1, 2. 4. XX, 9, 1. de bell. jud. II, 8, 14. [2]) Ueber sie cf. Joseph. Ant. XIII, 5, 9. 10, 6. 15, 5. 16, 2. XVII, 2, 4. XVIII, 1, 2 f. de b. j. I, 5, 2. II, 8, 14. (III, 8, 5. VI, 5, 4, wo er nach de Vit. XXXVIII, II selbst pharisäische Grundsätze entwickelt.) matth. IX, 11. 14. XII, 14. XV, 1 ff. XXII, 15 ff. XXIII, 13 ff. marc. VII, 3. luc. V, 17. 30. VI, 2. 7. XI, 39. 43. XVIII, 11. joh. VII, 48. III, 1. IX, 15 ff. act. V, 34. XV, 5. XXIII, 6 ff. [3]) Ueber sie vgl. Photius (ed. Beck.) 86ª 35. Philo 876. 889 ff. Joseph. de Vita II. bell. jud. II, 8, 2—13. Ant. XIII, 5, 9. XV, 10, 4 f. XVIII, 1, 5. 2. Plinius hist. nat. V, 17. (Philo fragm. bei Euseb. ed. Mg. II, 632 ff.) (Porphyr. de abst. ed. A. Nauck 171. 9 ff. erwähnt nur dasselbe, was Josephus sagt.) [4]) Cf. Zeller (über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum, gegen Ritschl, welcher

Dazu kommt dann noch die eigentliche alexandrinische Religionsphilosophie, durchaus durchtränkt von griechischem Geiste, — und die beginnende Theosophie in den Kreisen des fortgeschrittenen Pharisäerthums. — Die lebendige Kraft des Offenbarungsgeistes, welcher die Entfaltung der wahren Religion trug, ist von dem Volke gewichen. Und überall, wo das Leben einer Gestalt zu Ende ist, beginnt die Zersetzung, die Trennung der Einheit des Körpers.

2. Die Skepsis.

Die Abnahme der religiösen Kraft zeigt sich in der Möglichkeit einer Skepsis, wie sie das Buch Qoheleth bietet. Freilich zeigte schon in der vorigen Periode das Buch Hiob das Eindringen von Fragen und Zweifeln der schwersten Art, welche nicht mehr einfach im Glauben zurückgewiesen werden, sondern sich nach allen Richtungen hin entfalten und ohne eigentliche Lösung nur durch die unmittelbare Kraft des Gottvertrauens überwunden werden. Aber im Hiob ist es doch nicht eine eigentlich theoretische Skepsis. Das Problem, welches dort aufgestellt wird, drängt sich ja als praktische Versuchung jedem Menschen auf. Und so furchtlos auch die ganze Wahrheit des Problems aufgestellt wird, so entschieden hat die gläubige Weltanschauung noch Macht genug, es selbst ohne eigentliche Befriedigung des Verstandes zu überwinden.

Anders in diesem merkwürdigen Buche. Freilich wer mit Vaihinger in dem Verfasser des Buches keinen Skeptiker, sondern einen tiefen Dialektiker sieht, der durch Zweifel zur Gewissheit, durch den Irrthum zur Wahrheit hindurchdringt und hindurchführt, dem zukünftiges Leben und Gericht gewiss sind, — der wird nicht so urtheilen. Aber der hat auch schwerlich viel von der ergreifenden Schwermuth gefühlt, welche durch das Buch geht. Je mehr man sich in das Buch vertieft, desto entschiedener wird man empfinden, dass hier nicht der dialektische Schein eines Zweifels, sondern ein wahrer ernsthaft gemeinter Zweifel vorliegt, der zwar noch überwunden wird in der Sicherheit einer sittlichen Weltordnung, aber nur nach hartem Kampfe.

das allgemeine Priesterthum zum Ausgangspunkte nimmt, theol. Jahrb. ed. Baur und Zeller. 1855. 3. 1856. 3.).

Sehr richtig sagt Ewald „die Heiligherrschaft zieht nothwendig den schwachen Glauben und den grundlosen Zweifel, sowie die Lust bei diesem zu bleiben gross".

Das Problem des Qoheleth ruht nicht auf einer praktischen Versuchung, welche an den Einzelnen herantritt; eine rein theoretische Versuchung kommt in Frage, begründet in einer klaren und unerbittlich wahrhaftigen Betrachtung der Erfahrungswelt. Giebt es dann überhaupt ein bleibendes ewiges Gut? Ist nicht die sittliche, geistige Welt mit ihren Forderungen und Leistungen eine Täuschung? Wohin sich auch der Blick wendet, jede Anstrengung, jeder Erfolg bieten im letzten Grunde ja doch keine Befriedigung, kein bleibendes Ergebniss; Genuss, Macht, Ehre, — ja auch die Weisheit und das Streben nach tadelloser Gerechtigkeit, — sind eitel.[1]) Eine unabänderliche Naturordnung läuft stets von Neuem ab und beginnt stets auf der alten Stelle.[2]) Der Mensch mit seinen Leiden und Freuden, seinen Neigungen und Leidenschaften, steht mitten darin, ein Kind der Zeit, in seinem innersten Leben abhängig von dem Laufe der Natur.[3]) Es giebt nichts Neues unter der Sonne[4]) und Alles hat seine Zeit.[5]) Keine Gerechtigkeit waltet auf Erden.[6]) Nur Zufall, nicht Weisheit oder Geschicklichkeit, entscheidet das Schicksal.[7]) Gewichtiger als Weisheit und Ehre ist oft ein wenig Thorheit.[8]) Auch den Lebensgenuss kann keine Anstrengung erringen, — nur als Gabe, von Gott geschenkt, kann er hingenommen werden.[9]) Und wer bürgt nach dem Tode für eine Weiterentwicklung?[10]) Im Tode und im Todesreiche ist noch weniger als im elendesten Leben; dort ist keine Freude mehr, kein Gefühl.[11]) So kommt das Buch zu der bittersten Verzweiflung am Leben überhaupt.[12]) Der Glücklichste ist der gar nicht Geborene.[13]) Es ist besser in ein Trauerhaus zu gehen als in ein Freudenhaus; der Tag des Todes ist besser als der Tag der Geburt.[14])

So dringt das Buch in alle Tiefen der Skepsis; die ersten

[1]) qoh. I, 2. II, 11. 17. 23. III, 10. 19. IV, 7. XII, 8. cf. II, 1 ff. 8. 10. cf. I, 4 f. IV, 4. cf. II, 5 f. IV, 16. cf. VII, 15 f. VIII, 10. cf. I, 13. 17 f. II, 12. 15. [2]) qoh. I, 4 ff. 9 ff. III, 15. [3]) qoh. III, 1—9. [4]) qoh. I, 9. [5]) qoh. III, 1—9. [6]) qoh. III, 16 f. IV, 1. VII, 15 f. VIII, 14. IX, 1—4. [7]) qoh. IX, 11. X, 5 f. [8]) qoh. X, 1. [9]) qoh. II, 25 f. III, 12 f. V, 18. IX, 7 f. [10]) qoh. III, 18 ff. [11]) qoh. IX, 5-10. [12]) qoh. II, 17. 20. [13]) qoh. IV, 2 f. [14]) qoh. VII, 1 f.

Grundpfeiler einer sittlich-religiösen Anschauung werden ihm schwankend, — und ein eigentlich mächtiger Sieg der Glaubensfreudigkeit findet sich nirgends. Dennoch hat das Buch zwei Seiten, welchen es wohl verdankt, dass es trotz seiner seltsamen Eigenthümlichkeit kanonisch geworden ist, und welche es sogar für die christliche Anschauung förderlich machen. Zuerst ist es die unleugbare Wahrheit der Ansicht von der Geringfügigkeit jedes Erfolges, von der Kleinheit menschlicher Anstrengung neben dem gewaltigen Getriebe der Natur. Es ist ein Ton echter Resignation und Lebensweisheit, welcher aus dem Buche klingt. Sodann ist es der Sieg über die Skepsis auf dem praktisch-sittlichen Gebiete. Mag Alles zweifelhaft sein, mag man keine Lösung wissen für die Räthsel des Lebens; — die von Gott gegebene sittliche Ordnung ist des Menschen Theil; hier kann er sicher sein.[1]) Und die praktische fromme Lebensweisheit, auch wenn sie nicht vor allem Unheil zu schützen weiss,[2]) bleibt doch ein unvergleichliches Gut[3]) im Gegensatze zu der Thorheit.[4]) Ja selbst das Uebel, wenn es zur Zucht des Herzens dient, hat seinen Werth.[5]) Die Weisheit, welche auf dem Wege des Grübelns und der Selbstqual vergeblich gesucht wird,[6]) liegt in Gottes Ordnung aufgeschlossen und dargeboten. Ihre Summe ist: ohne Sorge und Selbstqual das Gute hinnehmen, welches Gott auf den Lebenspfad streute,[7]) — auch da wo man es nicht versteht gläubig annehmen, dass Gott Gutes und Böses mit der gleichen Weisheit ordne,[8]) dass er Alles schön gemacht, auch den Menschen gerade erschuf, so dass nur dem Geschöpfe Schuld und Böses zufällt,[9]) — eingedenk bleiben der göttlichen Ordnung des sittlichen Lebens, nicht vergessen, dass der die Geschicke richtende Gott alles menschliche Leben nach dieser seiner sittlichen Ordnung beurtheilt.[10])

[1]) qoh. XII, 13. cf. III, 14. V, 6. VII, 18. [2]) qoh. II, 14 ff. VI, 8 f. [3]) qoh. II, 13 ff. VII, 11 ff. VIII, 1 ff. IX, 13 ff. X, 2 ff. 10 ff. XII, 1. [4]) qoh. I, 17. II, 12. 14. X, 2. [5]) qoh. III, 14. VII, 3. 5. [6]) qoh. VII, 18 f. 23 f. (cf. hiob XXVIII, 11 ff.) [7]) qoh. III, 12 f. V, 17. VI, 2 f. VIII, 15. IX, 7 ff. XI, 7. 9. [8]) qoh. VII, 14. [9]) qoh. III, 11. VII, 29.

[10]) qoh. XI, 9 ff. XII, 14. Dass hier nicht von einem jenseitigen Leben und einer Vergeltung die Rede ist, zeigt der Zusammenhang z. B. grade XI, 7 ff. XII, 1 ff. Es könnte ja sonst nicht zur Freude am irdischen Leben grade durch den Gedanken an das Gericht ermuntert werden. Ueberhaupt stimmt die Rücksicht auf ein Jenseits, wenn die letzten Abschnitte

Zusatz. Man kann wohl annehmen, dass wenn auch im Qoheleth sich eine besondere persönliche Stimmung Ausdruck schafft, doch im Ganzen die sadducäische Weltanschauung mit der darin niedergelegten in Einklang war. Auch die Anschauung Qoheleths, dass selbst eine schlechte, fremde Obrigkeit als solche schon eine Wohlthat sei,[1] ist ganz im Sinne der Sadducäer, — und die Warnung des Buches vor allzugrosser Gerechtigkeit[2] hat doch wohl jene Gesetzlichkeit im Sinne, welche das spätere Pharisäerthum kennzeichnet.

3. Aufnahme fremder Elemente.

Wo die religiöse Kraft abnimmt, da kann es auf die Länge nicht ausbleiben, dass der Widerstand gegen fremdartige und dem innersten Wesen einer Religion widersprechende Elemente, mit welchen sie äusserlich in Berührung tritt, schwächer und schwächer wird, so dass zuletzt eine Vermischung mit denselben eintritt. Die Bücher nun freilich, welche aus unsrer Periode noch kanonisch geworden sind, zeigen immerhin noch genügende Widerstandskraft gegen das Fremdartige. Wenn wir in der Chronik und im Daniel eine gewisse Neigung zur Weiterbildung der Lehre von den Engeln und Teufeln im Sinne der persischen Anschauung finden, — im Qoheleth eine Art von Annäherung an die Weltanschauung der kritischen Weltweisheit, — so sind doch das Alles höchstens schwache Spuren, mehr Hindeutungen auf die Möglichkeit fremdartiger Entwicklung als Beweise für ihr Vorhandensein.

Zusatz. Desto deutlicher zeigt sich dieselbe in den späteren Büchern des religiösen jüdischen Schriftthums, welche nicht mehr kanonisch geworden sind. Die Einflüsse griechischer Schulweisheit sind überall sichtbar in den jüdischen Büchern, welche in Alexandria entstanden, in den Erzeugnissen der Kreise, aus welchen die LXX hervorging, in welchen das Buch der Weisheit Salomo's, Baruch, das zweite Makkabäerbuch und die Uebersetzung des Jesus Sirach entstanden, — aus welchen die pseudonyme Literatur der Sibyllen, der Orphischen Lieder etc. hervorging, — und welche in Philo ihren klassischen Vertreter fand. Einwirkungen dieser mystischen Mischgelehrsamkeit, verbunden mit orientalischen Einflüssen und wohl auch

als echt dem Buche sich einfügen sollen, schlechthin nicht zu der sonstigen Eschatologie des Buches. Es ist nur das im Schicksal und Tode sich vollziehende Gottesgericht, — wie z. B. ψ I, 5. etc. [1]) qoh. V, 8. (cf. rom. XIII, 3.) [2]) qoh. VII, 15. cf. V, 1. 3. 4. IX, 2.

mit unmittelbaren Berührungen mit dem Griechenthum verbreiteten sich über die Gelehrtenschulen Palästina's. Die mystische und theosophische Richtung, wie sie schon im Henoch sichtbar ist, in den Targumim durchblickt, und von den Kreisen des Pharisäerthums gepflegt zur eigentlichen kabbalistischen Weisheit heranwächst, ruht im Wesentlichen auf Grundlagen, welche der alttestamentlichen Religion fremd sind. Und der durch die Volksanschauung vermittelte Einfluss asiatischer Legende ist in der Engel- und Dämonenlehre des Buches Tobith deutlich genug. Also beginnen die verschiedenartigsten fremden Anschauungen das Gebiet der Religion Israels zu überschwemmen.

II. Die Uebertreibung des nationalen Elements und der Bedeutung der heiligen Form.

CAPITEL LXIV.

1. Die Uebertreibung des nationalen Elements.

Es lag im Wesen der alttestamentlichen Heilsentwicklung, dass mit der Innigkeit des religiösen Bewusstseins ein sehr starkes nationales Bewusstsein, zum Ausschliessen und Zurückweisen des Fremden geneigt, Hand in Hand ging. Die Geburt in Israel ist ja zugleich Geburt in das Gottesreich; Israel selbst als Volk ist der Knecht, der Sohn Gottes, heilig, zum Erben des höchsten Heils berufen. So ist ein Hochgefühl nationaler Abstammung und ein energischer Hass gegen die dem heiligen Volksthum widerstrebende Weltmacht etwas in Israel an sich Selbstverständliches. Aber in den Zeiten der lebendigeren religiösen Entwicklung gab es doch mancherlei Schranken gegen die Uebertreibung dieses Gefühls. Das vorexilische Israel hat sich nie sehr ängstlich von der Gemeinschaft mit fremden Völkern abgeschlossen. Die prophetische Rede richtete sich viel entschiedener gegen die Welt in Israel als gegen die ausserisraelitische. Und die ideale Hoffnung Israels, obwohl sie die Herrscherstellung des Volkes entschieden genug festhielt, schloss doch in ziemlich weitherzigem Sinne die ganze Menschheit zu einer Gottesgemeinschaft zusammen.

Anders in dem zweiten Jerusalem. Eine Gemeine war heimgekehrt, welche wenigstens was Gesetzestreue und Glauben anbetraf zunächst wirklich vollendet schien. Und wenn auch bald genug eine neue Läuterung nothwendig erschien,[1] so war dieses Israel jedenfalls den Heiden gegenüber geeignet genug, als solches ein Volk von Gerechten darzustellen. So verklärt sich der Gedanke des Volkes auch in der Geschichtsanschauung mehr und mehr. „Tastet meinen Gesalbten nicht an und thut meinen Propheten kein Leid", das wird der Wahlspruch der Geschichte Israels.[2] Israel ist Gottes Turteltaube,[3] Israels Land ist „das Kleinod".[4] Die Israeliten sind die Heiligen Gottes,[5] mit dem Himmelsheere parallel gestellt,[6] zu deren Rettung die unerhörtesten Wunder geschehen müssen,[7] deren Leiden nur Prüfung sind.[8] Eine wunderbare Verherrlichung der Juden unter den Heiden legendenhaft auszuschmücken, ist ein Lieblingsgegenstand der Erzählungsbücher,[9] — und damit hängt das Streben zusammen, auch den Gott Israels als den höchsten Gott von den Heidenkönigen bekennen und verherrlichen zu lassen.[10]

Und was das Volk von den Heiden gelitten hatte und im Verlauf dieser Periode auf's Neue litt, das bildete den Gegensatz zu den Weltvölkern zu einer bis dahin wenigstens nur vereinzelt vorkommenden Leidenschaft und Härte aus. Mit dem Nationalstolz und der Missachtung des Fremden wuchs auch der Nationalhass, die Erbittrung gegen das Fremde; — es begann die Zusammenwerfung von Nichtisrael und Widerisrael. Die Heiden sind Gottes Feinde, ein thörichtes Volk;[11] — Gott wird gebeten, seinen Zorn auszugiessen auf die Völker, die ihn nicht kennen, ihnen 7fältig zu vergelten.[12] Das Land der Heiden ist das „fremde Land, in welchem man Gottes Lied nicht singen kann".[13] Die Widersacher der Juden gehen in allen Erzählungen schmählich zu Grunde.[14]

[1]) Z. B. mal. III, 1 ff. [2]) ψ CV, 15. (37). [3]) ψ LXXIV, 1—3. 19. [4]) dan. VIII, 9. XI, 16. 41. [5]) dan. VII, 18. 21. 25. 27. VIII, 24. XII, 7. [6]) dan. VIII, 10. [7]) dan. I, 16. II, 25. [8]) dan. XI, 35. XII, 10 f. [9]) dan. IV, 5. 6. 15. V, 11. 14. 29. II, 46. 48. esth. IX, 1 ff. (2 makk. IX, 17.) [10]) dan. II, 47. III, 26. 28—33. IV, 31—34. 1 ff. VI, 21. 27 ff. [11]) ψ LXXIV, 10. 18. 22. [12]) ψ LXXIX, 6. 12. [13]) ψ CXXXVII, 4. [14]) dan. III, 22. VI, 25. esth. VIII, 11 ff. IX, 1 ff. 19 ff.

Gleich im Beginn unsrer Periode zeigen sich diese Richtungen. Die Uebertreibung der nationalen Idee führte zu der Zurückweisung der Samaritaner vom Bau des Heiligthums,[1]) wodurch das ausgeschiedene Samaritanerthum zur Sekte ward, bereit der aufstrebenden Gemeine mit allen Kräften zu schaden,[2]) und Gegenstand eines so energischen Hasses, dass selbst der milde Sirachssohn sich von ihm übermannen lässt.[3]) Ungemein stark ist die Einwirkung dieses Verhältnisses schon auf die ganze Erzählungsweise der Chronik. Von den Nordstämmen in ihrem eigenen volksthümlichen Reiche hat sie Nichts zu berichten. Die Bündnisse jüdischer Könige mit ephraimitischen werden als schwere Sünde aufgefasst, welcher sogleich Unglücksfälle auf dem Fusse folgen.[4]) Sie setzt voraus, dass den späteren jüdischen Königen eigentlich Gesammtisrael wieder unterworfen war, so dass die Gefangenschaft in Babel alle zwölf Stämme umfasste.[5]) — Aehnlich war diese Uebertreibung des Nationalgefühls die Ursache der Austreibung der fremden Weiber, — mit welcher geschichtlich wieder das Erstarken des Samaritanerthums zusammenhängt.[6]) Während noch das Buch Ruth unbefangen und mit schöner Vorliebe von der moabitischen Stammmutter des Davidshauses redet,[7]) erscheint in Esra's und Nehemjah's Augen die Ehe mit Weibern aus den Nachbarvölkern als Verbindung mit eines fremden Gottes Tochter,[8]) als Verunreinigung des heiligen Samens; eine entsetzliche Angst erfasst die Gemeine, und sie fürchtet das strengste Strafgericht um dieser schweren Sünde willen.

Wohl mag beiden Maassregeln eine geschichtliche Nothwendigkeit zu Grunde gelegen haben und der richtige Gedanke, dass zunächst ein völlig reines Volksthum und völlig reine religiöse Sitte in Israel hergestellt werden müsse; immerhin aber war es ein Schritt auf der Bahn falscher Absonderung des nationalen Israel, — und der letzte Grund war doch die eigne Unsicherheit und Geistesarmuth, welche nicht mehr im Stande war, Fremdes in ruhiger Selbstgewissheit in sich aufzunehmen.

[1]) esra IV, 2. neh. II, 20. [2]) esra IV, 2 ff. neh. IV, 4 f. II, 19. [3]) jes. sir. L, 26. [4]) 2 chr. XX, 35 ff. XXV, 8. XIX, 2. (cf. damit 1 reg. XXII, 49 ff.) [5]) 2 chr. XXX, 18. XXXIV, 6. [6]) esra IX, 1 ff. X, 1 ff. neh. XIII, 23 ff. cf. neh. IX, 2. X, 28. 30. XIII, 28—30. [7]) ruth I, 4. 16. 22. II, 2. 6. 21. IV, 5. 10. 18. 21. [8]) Cf. mal. II, 11. 15.

Die Uebertreibung des Hasses gegen die feindliche Heidenwelt, vor Allem gegen Babel, Edom und später Syrien klingt uns aus solchen Liedern entgegen wie ψ CXXXVII. In ihnen ist der berechtigte Zorn gegen das Gottfeindliche zweifellos mit der Gluth menschlicher Leidenschaft gemischt.[1] Diese Richtung hat ihr entschiedenstes Denkmal in dem Buche Esther, welches freilich vor Allem die sittliche Idee ausdrücken will, dass Gott die Seinen schütze und menschliche Arglist vereitele, aber daneben eine Stärke des Rachegefühls gegen die „den Juden Böses Wollenden"[2] und gegen den Amaleqiter Hamann zeigt,[3] — welche sich nur aus einem einseitig werdenden national-religiösen Bewusstsein erklärt. Selbst Maleachi legt auf Edoms bleibende Verwerfung, auf Gottes Hass gegen dieses Volk und sein „Frevelland" einen ungleich stärkeren Nachdruck als frühere Zeiten.[4] Der heftigste Zorn trifft natürlich später die heidenfreundliche Partei in Israel selbst, die Räuber, die Bundvergessnen.[5]

Zusatz. In der apokryphischen Zeit findet sich freilich auch in vielen Kreisen eine Gleichgültigkeit gegen das Nationale, wie sie schon im Qoheleth sich zeigte und wie sie in den „Griechischgesinnten" der Freiheitskriege ihren stärksten Ausdruck erhielt. Schon Jesus Sirach und das Buch der Weisheit, obwohl es bei Beiden nicht an lebhaften Aeusserungen nationalen Sinnes und Stolzes fehlt,[6] nähern sich doch im Ganzen einer mehr humanen und universalen Auffassung. Nicht sowohl die Abstammung von Abraham, als das Erfülltsein mit der Weisheit von oben und mit Gerechtigkeit, ist das entscheidende Zeichen für die Kinder Gottes. Und bei Philo, obwohl er fest daran hält, dass die Offenbarung in Israel den eigentlichen Mittelpunkt der Heilsentwicklung ausmache, und obwohl er eine schliessliche Verherrlichung seines Volkes hofft,[7] — ist doch im Ganzen die sittliche Anschauung der Art, dass das besonders Jüdische kaum irgend von Einfluss sein kann.

Aber die eigentliche Kraft der religiösen Entwicklung neigt offenbar zu der andern Seite hinüber, zu dem einseitigen Betonen der Nationalität und ihres Gegensatzes gegen die andern Völker, vor Allem die feindlichen Nachbarn. Bei Baruch[8] und im Buche Tobith[9])

[1]) v. 7. 8. 9. cf. CXXXIX, 21 f. esra IV, 2. neh. XIII, 1. IV, 4 ff. [2]) esth. VIII, 11. 13. IX, 1—15. (19—32. cf. dan. VI, 25.) [3]) esth. VIII, 3. 5. IX, 24. [4]) mal. I, 2—4. [5]) dan. XI, 14. 30. 32. cf. 1 macc. I, 11. 34. II, 44. III, 5. 8. [6]) jes. sir. XVII, 14. XXVIII, 8. 11. 13. XXXIII. L, 26. sap. sal. II, 13 ff. XVII—XIX. [7]) Philo 727 A. B. 824 D. 825 B. 836 C. 910 ff. 930 ff, 937 A. [8]) bar. III, 36. IV, 1 ff. [9]) tob. IV, 12 f. V, 13. XIII, 6. XIV, 15.

tritt dasselbe stark, wenn auch mehr in alttestamentlicher Weise, hervor. Die Makkabäerbücher geben der frischen Gluth eines verzweifelten Religionskrieges überall Ausdruck, in welcher sich naturgemäss derartige Gegensätze schärfen.[1] Nach dem Esra graecus erscheinen die Idumäer schon als die eigentlichen Zerstörer des Heiligthums.[2] Dem Henoch ist der beste Theil der Menschen Israel,[3] und die Kinder des Volkes heissen die Auserwählten.[4] Vor Allem aber zeigt das Buch Judith die rücksichtslose Ausbildung des Hasses gegen die Fremden. Die Blutthat an Sichem gen. XXXIV, von dem Alten Testamente eher getadelt, ist für Judith eine ruhmwürdige That gegen die Fremden; Simeon und Levi sind gottgeliebte Söhne, welche den Eifer Gottes eiferten.[5] Die Heiden, welche dem Geschlechte Israels widerstehen, sind dem Fluche preisgegeben, — wie denn ja die ganze That Judiths nur aus diesem Gesichtspunkte als sittlich aufgefasst werden kann.[6] Der fromme Heide, welcher in dem Buche erscheint, Achior, lässt sich als Proselyt durch Beschneidung in das Volk aufnehmen.[7]

Diese Richtung, genährt an den Geheimbüchern Daniels, Henochs und Esras, — am entschiedensten verkörpert im Pharisäerthum, wurde mehr und mehr zur nationalen Leidenschaft, zum verachtenden Hass gegen die Fremden als „Gottlose". Das Volk nimmt mehr und mehr den Charakter des „menschenfeindlichen Volkes" an. Die wilde Begeisterung der Kämpfe gegen die Römer und die Raserei der Zelotenpartei sind die stärksten Ausbrüche dieser Gesinnung. Was in den ältesten rauhen Zeiten der natürliche herbe Ausdruck theokratischen Volksgefühles gewesen war, das ward in diesen Zeiten hoher Kultur zu einer künstlich genährten, mit aller sonstigen Menschenentwicklung in Gegensatz tretenden Stimmung.

2. Die Uebertreibung des levitisch-ceremonialen Elementes.

Mit der einseitigen Richtung auf das Nationale ist bei der Besonderheit Israels immer zugleich die Nothwendigkeit gegeben, auch die äusserliche Erscheinungsform in Kultus und Sitte, durch welche Israel sich von andern Völkern unterschied, zum Gegenstande immer zunehmender Verehrung zu machen. In dem heiligen Jerusalem, wie die Stadt auf den Makkabäermünzen genannt wird, ist der Tempel und seine Priesterschaft Gegenstand höchsten Ansehns. Die Gottesdiener, die im Hause Gottes

[1] 2 makk. VIII, 32. XI. 3 makk. VI, 3 f. [2] esr. gr. IV, 45. [3] hen. XX, 5 (über sie ist Michaël gesetzt). [4] hen. XXXVIII, 5. XXXIX, 6 ff. LXI, 4 etc. [5] jud. IX, 2 ff. [6] jud. XVI, 17. [7] jud. XIV, 10.

in den Nächten stehen,[1]) die Priester, welche man schon als Gottesengel zu bezeichnen begann,[2]) — wenn man sie nicht gar als von der menschlichen Sünde wenigstens relativ ausgenommen dachte,[3]) stehen Allen voraus. Und ganz im Gegensatze gegen den grossartigen Geist, in welchem die Propheten die heilige Form hinter dem geistigen Inhalte zurücktreten lassen, beginnt hier eine Voranstellung der Form. Auch Maleachi, der sonst noch die echt prophetische Sittlichkeit predigt, Nächstenliebe, Treue, Gottesfurcht,[4]) ja der sogar betont, dass die Hartherzigen, welche ihre Weiber verstossen, Gott unmöglich wohlgefällige Opfer bringen können,[5]) tadelt doch mit starkem Nachdruck die ungenügende Form der Opfer,[6]) freilich wohl mehr als ein Zeichen mangelnder Frömmigkeit. Die ganze Reform unter Esra-Nehemjah ruht auf der Werthschätzung der heiligen Formen.[7]) Sänger, Thürsteher, Leviten, richtige Fest- und Sabbathfeier, Herbeischaffung genügender Mittel zum Gottesdienste sind die Hauptsorge dieser Männer.[8]) Die Zeitrechnung schliesst an das Morgen- und Abendopfer.[9]) Ordentliche Vorbeter erscheinen in der Gemeine.[10]) — So führt nach Daniel die Entweihung der Goldgefässe des Tempels das Gericht über den Chaldäerkönig herbei.[11]) Die Weihung des Allerheiligsten und das Darbringen des täglichen Opfers bilden den Zielpunkt der Weissagung.[12]) Die unverzeihliche Sünde des Antiochus ist das Aendern der Zeiten und Ordnungen.[13])

Am stärksten tritt dieser Gesichtspunkt in der Art und Weise hervor, wie die Chronik die Geschichte Israels auffasst. Sie hat keine wichtigeren Erzählungsgegenstände, als die Einzelheiten des Kultus[14]) und der Priesterrechte.[15]) Unermüdlich

[1]) ψ CXXXIV, 1. [2]) mal. II, 7. qoh. V, 5. [3]) dan. IX, 6 nach Hitzig; mir scheint die Auslegung gewagt. [4]) mal. I, 6. II, 10. 15. III, 4. [5]) mal. II, 13 f. [6]) mal. I, 7—14. III, 9 f. [7]) esr. II, 36 ff. III, 3 ff. VII, 7. VIII, 15 ff. X, 18. neh. VIII, 1 ff. 14 ff. IX, 4. 13 ff. X, 31 ff. XIII, 15 ff. [8]) neh. IX, 4. XI, 20 ff. XIII, 15 ff. [9]) esr. IX, 4. (dan. IX, 21.) [10]) neh. XI, 17. 1 chr. XXIII, 30. [11]) dan. V, 1 ff. [12]) dan. IX, 24. XII, 11. [13]) dan. VII, 25. VIII, 11 ff. IX, 27. [14]) 1 chr. IX, 19 ff. XIII. XV. XVI. XXII. XXVIII. XXIX. cf. VI, 16 ff. 24. 29. IX, 33. XV, 16 ff. XVI, 4 ff. 37 ff. XXIII, 5. XXV. 2 chr. II. III. IV. XXIX. (25 ff.) XXX. XXXI. XXXV. cf. VIII, 14 f. [15]) 1 chr. VI, 33 ff. IX, 26 ff. XIII, 2. XV, 2 ff. XVI, 4 ff. 37 ff. XXIII—XXVI. 2 chr. V, 12. VII, 6. VIII, 12 ff. XVII, 8. XX, 21. XXIII, 18. XXIX, 11 ff. 34. XXX,

schliesst sie an die grössere oder geringere Reinheit des Kultus die Erweisungen göttlichen Segens oder Fluches.[1]) Usias Eingriff in die levitischen Rechte bringt ihm den Aussatz;[2]) — dass König Asa Aerzte in seiner Krankheit um Rath fragte erscheint als Zeichen von Unglauben.[3]) David erscheint in seinen letzten Lebensjahren kaum mit etwas Anderem beschäftigt, als mit dem Tempelbau und levitischen Einrichtungen;[4]) ja es muss ihm wie dem Moses die Zeichnung des Gotteshauses von Gott selbst überliefert werden.[5]) Die Leviten und Priester aus dem abgöttischen Nordreiche sammeln sich zu Judah.[6]) — Die Chronik erzählt Nichts von Davids Ehebruch, von seiner Flucht vor Absalom, von Salomo's Abgötterei, weiss Nichts davon dass Sanherib von Hiskia Tribut erzwingt. Dagegen muss Josia's Tod durch seinen Unglauben an Gottes Wort aus Necho's Munde begründet werden;[7]) Josaphats Sieg wird durch Beten und Levitensingen erkämpft;[8]) in Manasse's Geschichte liegt eine vollständige kleine Lehrerzählung vor von Abgötterei, Strafe, Busse, Rettung und dankbarer Freude.[9])

Natürlich kann bei solcher Betonung der äusserlichen Erscheinungsform des Religiösen auch in Beziehung auf das sittliche Handeln die grossartige prophetische Auffassung des Sittengesetzes aus der Einheit der Gesinnung nicht rein erhalten bleiben. Bei aller Schönheit sittlicher Erkenntniss, welche auch in diesen Zeiten sich findet, tritt doch ein Ueberwiegen der Einzelheiten ceremonialer Reinheit hervor, — und damit wird auch der Zusammenhang des Handelns mit dem Glauben gelockert, die Religion mehr zum Gesetze. Von solcher Richtung ist die sittliche Anschauung des Chronikers zweifellos beherrscht.[10]) Die Sitt-

15—21. XXXI, 2 ff. 11 ff. XXXV, 2—19. (Uebertreibung ihres politischen Einflusses 2 chr. VI, 41. XIX, 8 ff. XXIII, 2. 4—9. XXIV, 2 f. XXVI, 17 ff.)

[1]) Z. B. 2 chr. XII, 1. 7. 12. XIII, 10. 12. 14. XIV, 2—Ende. XV, 8. 15. XVII, 4 ff. XIX, 3. XX, 3. XXI, 10 f. 16. 18. XXII, 5 ff. XXIII, 17. XXIV, 18. 24. XXV, 10. 11. 14. 20. 22. 27. XXVI, 4 ff. 17 ff. XXVII, 2. 4 ff. XXVIII, 1. 5 ff. 19. XXIX, 2—Ende. XXX. XXXIII, 2 ff. 11 ff. 22 ff. XXXIV, 2 ff. 27. XXXVI, 9 ff. [2]) 2 chr. XXVI, 6 ff. (cf. 2 reg. XV, 4 f.) [3]) 2 chr. XVI, 12. (vgl. dagegen jes. sir. XXXVIII, 1 ff.)

[4]) 1 chr. XXII. XXVIII. XXIX. [5]) 1 chr. XXVIII, 19. cf. exod. XXV, 40. [6]) 2 chr. XI, 13 ff. XIII, 9—12. [7]) 2 chr. XXXV, 22.

[8]) 2 chr. XX, 21 f. [9]) 2 chr. XXXIII, 11 ff. [10]) 1 chr. V, 25. X, 23 f. cf. II, 4. XIII, 10. XXVIII, 7 f. XXIX, 19. cf. neh. IX, 29.

lichkeit im Buche Esther ist völlig dieser Art.[1]) Festfeier, Sabbath, levitische Ordnung und Reinheit von Fremdem treten in der Anschauung von Esra's Bestrebungen durchaus in den Vordergrund.[2]) Als Hauptmittel um besondrer und allgemeiner Wünsche theilhaftig zu werden erscheinen Fasten, langes Gebet und Weinen.[3]) Solcher Sinn klingt durch den Lehrpsalm CXIX mit seiner Betonung siebenfachen täglichen Gebetes und gesetzlicher Treue.[4]) Und auch im Daniel fordert die echte Frömmigkeit neben unverzagtem, heldenmüthigen Bekennen der eignen Religion[5]) strenge Enthaltung von unreiner Speise[6]) und geregeltes Gebet mit der Hauptwendung nach Jerusalem.[7]) Als Versöhnungsmittel werden Almosen,[8]) Fasten und Gebet in Sack und Asche empfohlen.[9]) — Zweifellos hat schon Qoheleth solche „Gerechtigkeit" im Auge, wenn er empfiehlt, nicht allzu gerecht zu sein;[10]) — denn sittliche Trägheit liegt gar nicht in der Richtung seines Denkens, — und deutlich versteht er unter dieser Gerechtigkeit Opfer, Enthaltung vom Schwure etc.[11]) Auch seine Warnung vor Gebetsplappern und vor leichtsinnigem Gelübde[12]) setzt solche Ausartungen voraus.

Entsprechend ist die Art des Sündenbewusstseins. Es ist sehr tief und demüthig; eine fast allzugrosse Bereitwilligkeit zur Selbstanklage liegt in vielen Büchern dieser Zeit vor.[13]) Aber doch so, dass wieder dieses Bussbekenntniss als solches eigentlich verdienstlich erscheint,[14]) dass es vorwiegend auf die heilige Form gerichtet ist[15]) und dass mit ihm eine sehr entschiedene Hervorhebung eigner Gerechtigkeit und Verdienste unbefangen abwechselt.[16])

Zusatz. Die eben erwähnten Richtungen finden sich neben schöner und einfach alttestamentlicher Auffassung der Sittlichkeit und

[1]) esth. IV, 3. 16. IX, 19–32. (31.) [2]) esr. X, 1. 9. neh. IX, 34. 38. X, 29 f. I, 5. 7. 9. [3]) esr. VIII, 21. 23. IX, 6 ff. neh. I, 4. [4]) v. 50. 38. 76. 82. 103. 130. 154. 162. 164. cf. CXLI, 2. [5]) dan. III, 18. VI, 6. 11 (דָּת). [6]) dan. I, 8—16. [7]) dan. II, 19. VI, 11. [8]) dan. IV, 24. [9]) dan. IX, 3. X, 3. 12. [10]) qoh. VII, 15. [11]) qoh. IX, 2. [12]) qoh. V, 1. 3. 4. [13]) esr. IX, 6. 7. 15. X, 1. 9. neh. I, 7. IX, 1. 16. 26. XIII, 15 ff. dan. IX, 4—20. ψ LXXIX, 8 f. CVI, 6. [14]) esr. X, 1 ff. neh. I, 7. IX, 1 ff. [15]) Cf. die Stellen aus Esra und Neh. unter Not. 13. [16]) neh. V, 19. XIII, 14 (bei Qoheleth ist die Sünde mehr wie ein nothwendiges Uebel gefasst (VII, 20. 22), Gott aber von jeder Schuld daran frei erklärt (29).)

Religion, welche keineswegs fehlt, in dem folgenden Zeitraume offenbar noch gesteigert. In der hellenistischen Richtung freilich fehlen sie gänzlich, und auch bei Jesus Sirach sind sie kaum zu spüren. Bei Baruch, der sonst eng an die prophetische Anschauung schliesst, wird doch nicht bloss Jerusalem in besonderer Weise betont,[1] sondern auch Weinen, Fasten, Beten, Opfer und Feste.[2] Das Buch Tobith, dessen Sittlichkeit im Ganzen eine echt evangelische ist, legt doch übertriebenes Gewicht auf Almosengeben,[3] auf Gebet, Weinen und Fasten,[4] auf das Hinziehen zum Tempel in Jerusalem, um Zehnten zu bringen und Freudenopfermahl zu halten.[5] Dieses, sowie der Abscheu vor heidnischem Brod[6] und das Betonen des Begrabens der Volksgenossen,[7] zeigt das Musterbild der „Gerechtigkeit"[8] eines Frommen aus der Zeit des zweiten Tempels.

Das erste Makkabäerbuch zeigt uns die ʻAsidäer, welche Gerechtigkeit und Gericht suchen,[9] vor Allem in nachdrücklichem Gegensatze zur Entweihung des Kultus und zur Uebertretung der Speisegebote,[10] eifernd für Beschneidung, Sabbath und Sabbathsjahr.[11] Der Entschluss, am Sabbath sich zu wehren, erscheint schon als eine Gegenwirkung gesunderer Auffassung.[12] Das zweite Makkabäerbuch verklärt vor Allem den Tempel, selbst durch Legenden,[13] betont die Beschneidung und die Speisegebote, sowie levitische Einrichtungen überhaupt,[14] die Sabbathsfeier[15] und die sonstigen Feste.[16] Weinen und Fasten treten hervor;[17] die Vergeltungslehre ist sehr äusserlich gefasst, — so dass z. B. alle in einer unglücklichen Schlacht gefallenen Juden sich nachher als solche herausstellen müssen, welche sich mit Götzendienerei befleckt haben.[18] Die Fürbitte des Onias macht den Heliodor gesund, und 2000 Drachmen werden nach Jerusalem zu Sündopfern für die Gefallenen geschickt, um ihnen bei der Auferstehung zu Gute zu kommen.[19] Diese und andere Züge äusserlich werdender Frömmigkeit[20] stehen neben schönem Bussgefühl.[21]

Das dritte Makkabäerbuch dreht sich wesentlich um die Unverletzlichkeit des Tempels.[22] Das Gebet mit „wohlgeordneter Gebetsstellung" tritt mächtig hervor.[23] Aber besonders zeigt das Buch Judith

[1]) bar. IV, 8 ff. [2]) bar. I, 5. 10. 14. [3]) tob. I, 3. 16. II, 14. IV, 7 ff. 16. XII, 8. XIV, 2. 9. 10. 14. [4]) tob. XII, 8. [5]) tob. I, 6. 7. (II, 1.) [6]) tob. I, 11. [7]) tob. I, 17 f. II, 4. [8]) tob. I, 3. II, 14. IV, 7. XII, 8. [9]) 1 makk. VII, 13. II, 29. cf. 2 makk. XIV, 6. [10]) 1 makk. I, 21. 37. 43. 45 ff. 54. 62 f. III, 47 ff. IV, 42 ff. VI, 7. [11]) 1 makk. I, 15 f. 60. II, 46. (gegen die Gymnasien I, 14. cf, 2 makk. IV, 12 ff.) cf. 1 makk. I, 43. II, 32—38. VI, 49. 53. [12]) 1 makk. II, 41. [13]) 2 makk. I, 8 ff. V, 15. XIII, 23. XV, 18. VI, 2. (III, 18 ff. Gebet um Erhaltung der Tempelschätze.) [14]) 2 makk. VI, 10. 18. VII, 1. cf. I, 8. [15]) 2 makk. VI, 6. VIII, 26. XII, 38. XV, 1 ff. [16]) 2 makk. XII, 31. [17]) 2 makk. XIII, 12. [18]) 2 makk. XII, 40 ff. cf. V, 17. XIII, 8. [19]) 2 makk. III, 32 ff. XII, 43 ff. [20]) Daneben z. B. die ganz antike Auffassung des Selbstmordes 2 makk. XIV, 42 ff. [21]) 2 makk. VII, 18. 32. 38. [22]) 3 makk. I, 29. [23]) 3 makk. I, 18. II, 1.

eine ganz dem späteren Pharisäismus entsprechende Auffassung. Ihm ist der Hohepriester schon zu Nabukodrossors Zeit mit den Aeltesten weltliches Haupt des Volkes.[1]) Wenn die Heldinn des Buches als im hohen Grade gottesfürchtig geschildert werden soll, so fällt dabei der grösste Nachdruck auf Opfer und Weihegeschenke, beständige Wittwenschaft, vieles Fasten, welches nur durch die Feste unterbrochen wird, Waschungen, reine Speisen, langes Gebet und Trauern in Sack und Asche.[2]) Die heiligen Geräthe, welche neu geweiht waren, sind es, für welche man am meisten fürchtet.[3]) Und wenn in Israel keine Ungesetzlichkeit ist, d. h. wenn sich das Volk von Abgötterei und unreiner Speise enthalten hat, so wird es als unüberwindlich gedacht, weil es dann „vor Gott gerecht ist“.[4]) So zeigen sich die Spuren der Richtung, welche den Paulus zwang, das Judenthum als Religion des Gesetzes in Gegensatz zu dem Christenthum als der Glaubensreligion zu stellen.

III. Die Einflüsse der Schriftgelehrsamkeit auf die Religion.

a. Anfänge theologischer Lehrsätze.

CAPITEL LXV.

1. Lehre von der Auferstehung.

Die prophetische Zeit in ihrem Schlusse lehrte eine Auferstehung des Volkes, und wies ahnend auch auf eine Errettung des einzelnen Frommen aus dem Todeszustande hin; aber doch nur dunkel und ahnend. Diese Zeit aber hat eine zweifellose und feste Lehre von der Auferstehung, wohl auf Grund jener mehr ahnenden Aussagen der vorigen Periode. Das Buch Daniel weiss von einer Auferstehung von Vielen, d. h. einer Auferstehung, welche nicht an allgemein menschliche Verhältnisse oder etwa an die natürliche Beschaffenheit des menschlichen Wesens anschliesst, sondern an die Vollendung Israels am Ende

[1]) judith IV, 6. XV, 8. [2]) jud. IV, 9—15, VI, 21. VIII, 6. 8. IX, 1. 13. X, 1 ff. 5. XII, 7. 9. 15. XVI, 18. 19. 22. [3]) jud. IV, 2 f. [4]) jud. V, 2. cf. VIII, 18. 21. XI, 12 f.

der Tage.[1]) In dieser Auferstehung wird auch ein Gericht mit vorausgesetzt; also denkt der Prophet eine Auferstehung auch der Frevler in Israel. Die Schlafenden im Erdenstaube erstehen, diese zum ewigen Leben, jene zu Schmach und Schande.[2]) Also wird wohl ganz Israel eingeschlossen in die Hoffnung, und die Auferstehung bringt für die Kinder des Volkes Läuterung und Gericht. Aber über Israel hinauszugehen bietet das Buch nirgends einen Grund.

Unbestritten war freilich diese Lehre nicht in Israel, — ein deutlicher Beweis, dass sie eine Lehre der Schule, auf Schriftgelehrsamkeit ruhend war. Das Buch des Predigers verharrt durchaus bei der älteren israelitischen Ansicht und zwar in ihrer am meisten verneinenden Fassung. Dem Buche ist überhaupt eine irgendwie erwähnenswerthe Fortdauer nach dem Tode eine sehr zweifelhafte Sache. Zweifelhaft ist, ob das menschliche Leben wegen seines persönlichen Zusammenhanges mit Gott, von diesem im Tode aufgenommen wird,[3]) während das Leben des Thieres an den Gesammtzusammenhang des Naturlebens zurückfällt, aus welchem es geworden ist. Und auch wenn man dieses annimmt, — der Lebensgeist, welchen Gott dem Menschen verliehen hat, wird von diesem wieder zurückgenommen; es bleiben die „Todten“,[4]) Schatten im Todtenreiche, gefühllos, hoffnungslos.[5]) — Die Lebendigen wissen, dass sie sterben müssen; die Todten wissen Nichts. Ein todter Löwe ist schlechter als ein lebendiger Hund. Ein Ort ist es, wohin Alle kommen,[6]) das ewige Haus; der Staub kehrt zur Erde, der Lebensgeist zu dem welcher ihn gab und ihn wiedernehmen kann, wann er will.[7])

Nun haben zwar viele Ausleger diesen „Lebensgeist“ als das persönliche bewusste Leben des Menschen gefasst, und so

[1]) dan. XII, 2. Die „Vielen“ sind wohl nicht im Gegensatze zu „Allen“ gesagt, sondern das Wort soll wie rom. V, 15 nur ausdrücken, dass eine grosse Zahl, eine Vielheit Theil nehmen werde. Meiner Ansicht nach bezieht sich auch v. 13 wegen des „Endes der Tage“ auf diesen Gedanken. Der Vers heisst: und Du gehe zum Ziel, d. h. vollende Deinen Lauf, und ruhe (im Tode) und steh' zu Deinem Theil, d. h. erhalte Dein Dir bestimmtes Theil gegen das Ende der Zeit. [2]) dan. XII, 2. Besonders herrlich werden dann v. 3 die „Lehrer“ gedacht. [3]) qoh. III, 18 ff. cf. XII, 7. [4]) qoh. III, 20. VIII, 8. XII, 7. IX, 3. [5]) qoh. IX, 3—10. [6]) qoh. III, 20. VI, 6. [7]) qoh. XII, 7. VIII, 8.

die Lehre in dem Buche gefunden, dass der geistige Theil des Menschen, sein wahres Ich, im Tode zur (seligen) Gemeinschaft mit Gott eingehe.[1]) Bestärkt wurden sie darin durch die Worte des Buches von einem unvermeidlichen Gerichte Gottes über alle Menschen, von einer ihm zu gebenden Rechenschaft.[2]) Wäre diese Erklärung richtig, so müssten die letzten Abschnitte des Buches aus einem dem andern Buche ganz fremdartigen Sinne heraus geschrieben sein, — also entweder einen völligen Glaubenssieg bezeichnen, wozu doch nirgends in dem Tone des Buches Veranlassung liegt, — oder von einer andern Hand herrühren, welche das Bedenkliche des Buches mildern wollte, — wogegen doch die Gleichmässigkeit der Sprache und der gute Zusammenhang entscheiden. Aber diese Erklärung ist nicht dem Sinne des Buches gemäss. Der Lebensgeist ist wie überall im Alten Testamente nicht die persönliche bewusste geistige Seite des Menschen, die Seele, — sondern die Bedingung des irdischen Lebens für Menschen und Thier, von der es heisst „zög' er den Odem ein, in Staub zerfallen sie". Das Gericht aber ist wie so oft,[3]) das diesseitige Gericht, welches Gott durch das Schicksal und vor Allem durch den Tod hält. Wäre dies nicht gemeint, so könnte die Erwähnung dieses Gerichtes ja nicht dazu dienen, zur Jugendfreude zu ermahnen; vielmehr müsste es dann heissen „geniesse der Jugend, aber bedenke das Gericht". Hier wie sonst im Buche will der Schriftsteller durch die Erwähnung des unvermeidlichen Todesschicksals zum frohen und dankbaren Genuss des Daseins und seiner Freuden in rechtschaffnem Sinne Gott gegenüber ermahnen.[4])

Zusatz. Diese Doppelseitigkeit der Ansicht vom Endschicksal des Menschen ist in den apokryphischen Büchern noch stärker ausgeprägt. Ganz in der Weise des Daniel fasst das zweite Makkabäerbuch die Sache. Ihm ist die Auferstehung ein Glaubenspunkt, wichtig genug, um hervorzuheben, dass auch Judas Makkabäus in seinem Todtenopfer sich dazu bekannt habe.[5]) Alle Israeliten, auch die Ungerechten,[6]) deren natürlich das Gericht wartet, werden aus dem Hades auferstehen. Der leibliche Tod wird freilich fortwährend als Sündenstrafe angesehen.[7]) Aber der Gott, welchem Niemand ent-

[1]) qoh. XII, 7. [2]) qoh. XI, 9. (XII, 14.) [3]) Vgl. ψ I, 5. VII, 7. IX, 5. 8. gen. XVIII, 25. ezech. XVIII, 30. [4]) qoh. XI, 9 f. cf. III, 22. [5]) 2 makk. XII, 43 f. [6]) 2 makk. XII, 43 f. cf. VI, 26. [7]) 2 makk. VII, 18. 32. 38.

fliehen kann, wird die Leiber der treuen Söhne Israels auferwecken.[1]) Bezweifelt kann nur das werden, ob das Buch auch die Nichtisraeliten in die Auferstehung einschliesst. Es könnte so scheinen, wenn dem heidnischen Tyrannen schreckliche Vergeltung seines Wüthens gegen Gott gedroht wird.[2]) Aber weil dabei die Vergeltung auch auf die Nachkommen ausgedehnt wird und der „Ausgang" die Drohung bestätigen soll,[3]) — und weil dem Tyrannen andrerseits nur entgegengehalten wird, dass er keine Auferstehung zum Leben haben werde,[4]) so ist kaum anzunehmen, dass an eine Auferstehung zur ewigen Qual gedacht wird. Es ist wohl nur eine Auferstehung der Glieder des heiligen Volkskörpers, entsprechend der „ersten Auferstehung" des Neuen Testamentes. — Im Buche Judith ist dagegen, an B. Jes. LXVI, 24 anlehnend, für die gottesfeindlichen Heiden eine Art von empfundenem Höllenzustande angenommen.[5])

Das Buch Henoch hat in derselben Richtung eine viel weitergebildete Auferstehungslehre. Neben den Gerechten, welche wie Henoch, Elias etc. schon bis zum Endtage selig mit Gott verbunden in dem heiligen Ort des grossen Königs im Norden leben,[6]) sind auch sonst bis zum Gericht die Menschen in sehr verschiedenen Stufen des Todeszustandes, vom Elend bis zum seligen Zustande, in getrennten Theilen der Todtenwelt.[7]) Am Tage des Gerichtes herrschen die Frommen und geniessen als Vernichter der Frevler in langem Leben selige Wonne auf Erden, auf neuer Erde unter neuem Himmel.[8]) Die Auserwählten erstehen zur Seligkeit und Sündlosigkeit.[9]) Aber Alle müssen erstehen; denn Keiner kommt um und kann umkommen vor Gott.[10]) Dann stehen sich gegenüber Himmel und Hölle.[11]) Die Schilderung derselben, des Lebensbaumes und des Baumes der Erkenntniss, der eschatologischen Ungeheuer Livjathan und Behemoth u. dgl. gehört nicht zu unsrer Aufgabe.[12]) — In Esra IV, in der jüdischen Sibylle, und in den Psalmen Salomo's findet sich ebenfalls die Lehre von der Auferstehung.

Zu dieser Seite der Anschauung von den letzten Dingen bekannte sich die Sekte der Pharisäer, und das fromme Volk, welches vorwiegend unter ihrem religiösen Einflusse sich entwickelte.[13]) Wenn Josephus nicht im griechenfreundlichen Sinne die Meinung der Pharisäer geändert hat, so waren in der Sekte selbst Einflüsse einer mehr spiritualistischen Auffassung wirksam, — wie ja überhaupt keine starre

[1]) 2 makk. VI, 26. VII, 9. 14. 23. 36. [2]) 2 makk. VII, 17. 19. 31. 35. 36. [3]) 2 makk. VII, 17. IX, 5 ff. [4]) 2 makk. VII, 14. [5]) jud. XVI, 17. [6]) hen. XXXVII, 4. XXV, 5. LXX, 1. 4. LXXXIX, 52. [7]) hen. XXII, 3 ff. [8]) hen. XCVIII, 12. V, 9. X, 17 ff. LVIII. XXV, 6. LXXII, 1. XCI, 10. [9]) hen. XCI, 10. 23. 17. V, 8. [10]) hen. LI, 1 ff. LXI, 5. [11]) hen. CVIII, 4 ff. [12]) Vgl. z. B. hen. LXVII, 4 ff. LXVIII, 5. LXXXIV, 5. XCI, 15. XC, 26. X, 12. LX, 7 ff. LXXX, 2 ff. XXIV. XXV. XXXII, 3 ff. [13]) Z. B. act. XXIII, 6. XXIV, 15. XXVI, 8. joh. V, 28. VI, 44. XI, 24.

Einheit des Dogma sie zusammenhielt, sondern mehr Genauigkeit der praktisch gesetzlichen Bestimmungen. Dann würde eine natürliche Seelenunsterblichkeit mit Vergeltung bei ihnen angenommen sein, und die Aneignung eines neuen Körpers nur für die Seligen.[1] Indessen ist hier Josephus überhaupt kein unverdächtiger Zeuge.[2]

Dagegen erscheint in dem Buche Baruch[3] und im Jesus Sirach einfach die alte mosaische Ansicht vom Tode und Todeszustande ohne Berücksichtigung der prophetischen Elemente, in welchen der Tod überwunden erscheint. In dem letzteren Buche ist sicher eine Fortdauer im Todtenreiche und eine Möglichkeit der Wirkung aus demselben angenommen,[4] und so gut wie die Möglichkeit wunderbarer Bewahrung vor dem Tode überhaupt, wird auch die Möglichkeit wunderbarer Zurückführung aus dem Todtenreiche vorausgesetzt.[5] Ja in manchen Stellen könnte man an ein endgültiges Gericht über die Bösen im Jenseits und an eine Auferstehung aller Frommen denken.[6] Aber die Gesammtauffassung des Buches lässt keinen Zweifel, dass das Gericht eben in dem Tode selbst besteht,[7] in der Art wie er den Einzelnen trifft,[8] in dem Nachruhm und dem Schicksal der Nachkommen,[9] — während an sich der Tod als das allgemeine Unglück erscheint[10] und als Ende aller Lust und Freude, alles Unterschiedes und aller Entscheidung.[11] Aehnlich ist wohl die Ansicht im Tobith und im ersten Makkabäerbuche, obwohl dieser Schluss nur aus dem Schweigen über das Gegentheil zu ziehen ist.[12] Sicher hat die Sadducäerparthei ganz in dieser Weise zu der Sache gestanden. Der Todeszustand in der Scheol, welcher ja religiös ganz gleichgültig ist, wird freilich schwerlich von ihnen geleugnet sein. Aber sicher die Lehre von Unsterblichkeit und Auferstehung, also die prophetische Hoffnung des Israeliten.[13]

In der apokryphischen Zeit aber findet sich noch eine dritte Anschauung, welche in Anlehnung an die spiritualistische Schulweisheit der Zeit ganz über die alttestamentliche Lehre vom Tode und Todeszustande hinausgeht. Ihrem letzten Grunde nach ruht sie in der Ansicht von der göttlichen Natur der menschlichen Seele und ihrer Präexistenz, woraus sich von selbst versteht, dass mit der Auflösung des Körpers die Seele erst ihrer wahren Lebensform wiedergegeben wird.

[1]) Joseph. de b. jud. II, 8, 14. Ant. XVIII, 1. 3. [2]) Seine eigene Ansicht ist noch mehr platonisirend de b. jud. III, 8. 5. [3]) bar. II, 17. cf. III, 10. 11. 19. [4]) jes. sir. XLVI, 20. [5]) jes. sir. XLIV, 16, XLVIII, 5. 10. XLIX, 14. [6]) jes. sir. I, 11. II, 14. VII, 36. XLI, 9 f. XLVIII, 17. [7]) jes. sir. XIV, 20. XXXVIII, 20. 22. XLI, 2 f. [8]) jes. sir. XXXI, 13. XL, 9 f. XLI, 1 ff. LI, 8 ff. [9]) jes. sir. XI, 26. XV, 6. XXIII, 21. 24. XXX, 4 f. XLI, 5 f. [10]) jes. sir. X, 11. IX, 13. XIV, 16. XVII, 25. XXII, 9. XXVIII, 23. XXXVIII, 16 f. [11]) jes. sir. X, 11. XIV, 13 ff. XVII, 22 ff. XVIII, 21. XLI, 4. [12]) Cf. 1 makk. XIV, 30. tob. III, 6. 10. (Anders in dem überarbeiteten Tob.) [13]) matth. XXII, 23. act. XXIII, 8. Joseph. de b. jud. II, 8. 14. Ant. XVIII, 1. 4.

Von den eigentlichen Apokryphen zeigt das Buch der Weisheit Spuren dieser Ansicht. Zwar ist es noch durchaus stark mit dem alttestamentlichen Boden verbunden. In Anlehnung an die Schrift lehrt es, dass Gott den Tod nicht geschaffen habe, dass die Ursprünge der Welt erhaltend sind, und kein Gift des Verderbens in ihnen, kein Königssitz des Hades auf Erden,[1]) — dass die Frevler den Tod riefen, dass er, da Gott den Menschen auf Unvergänglichkeit hin schuf, durch Neid des Teufels kam.[2]) Das Buch redet von einem Tage des Gerichts, an welchem die Gerechten richten, und von unseligem Ende der Frevler.[3]) Aber dennoch klingt jene andere Anschauung deutlich durch. Der Tod ist für die Frommen ein Glück und Geschenk Gottes,[4]) ihre Seele hat von Natur Unsterblichkeit,[5]) ist schon vor dem Gericht selig.[6]) Die Körperauferstehung kommt nicht in Betracht;[7]) der Gedanke an ewigen Hadeszustand ist frevlerisch und thöricht.[8]) Dem entspricht es auch, dass neben der gewöhnlichen Ansicht vom Werden des Menschen[9]) deutlich genug eine schon vorher gut oder schlecht bestimmte Seele angenommen wird, welche in das irdene Gefäss des Körpers, — und zwar je nach ihrer Art in einen guten oder schlechten Körper, — eingeschlossen wird.[10])

Diese Ansicht scheint die der Essäer gewesen zu sein, welche einfach von „Unsterblichkeit der Seele" redeten.[11]) Sie ist in voller Eigenthümlichkeit bei Philo ausgeprägt, bei welchem die Seele ein unvergängliches Princip,[12]) der Tod Befreiung aus den Banden des Leibes ist.[13])

2. Lehre von Engeln und Teufeln.

Schon die letzten Schriften der vorigen Zeit, wie Saĉarjah und B. Jes. XXIV—XXVII, zeigten eine wachsende Neigung das Gebiet des übermenschlichen Lebens eigenthümlicher und häufiger zu berühren, als das früher geschehen war. Diese Zeit, nach der Weise aller schriftgelehrten theologisch werdenden Zeiten, — möglicherweise auch nicht unberührt von der Anschauungsweise benachbarter Völker, — neigt sich mehr und mehr zu einer genaueren Feststellung dieses Gebietes. Die Engel erscheinen bei Daniel schon mit besonderen Namen, — wie Michael und

[1]) sap. sal. I, 12 ff. [2]) sap. sal. II, 23 ff. [3]) sap. sal. III, 8. 10. 19. IV, 19. [4]) sap. sal. III, 6. IV, 9—14. [5]) sap. sal. III, 1. 4 ff. IV, 7. V, 15 f. XVI, 14. [6]) sap. sal. II, 22. III, 1 ff. IV, 7. [7]) sap. sal. III, 1 ff. IV, 7. [8]) sap. sal. II, 1 ff. V, 1 ff. [9]) sap. sal. VII, 1 ff. [10]) sap. sal. VIII, 19 f. IX, 5. [11]) Jos. Ant. XVIII, 1. 5. [12]) Philo 131 E. 216 B. 345 C. 466 C. 585 E. 586 D. cf. 31 A. D. 33 D. 47 C. D. 171 D. 172 B. 300 B. [13]) Philo 59 D. 700. 728. 1090 D. cf. 216 B. 345 C. 586 C. 1153 C.

Gabriel.[1]) Rangordnungen derselben treten hervor.[2]) Persien, Griechenland, Judäa, — vielleicht auch Aegypten, — haben ihre besonderen „Fürsten", welche für ihr Interesse kämpfen und darüber rathschlagen.[3]) Eine besondere Engelklasse bildet den Diwân Gottes,[4]) von welchem die göttlichen Edikte ausgehen. Dieses Engelsheer, diese Myriaden[5]) müssen den Frommen auf sehr sinnliche Weise retten,[6]) — sie tragen als heilige Diener Gottes das Byssuskleid mit dem Goldgürtel des Fürstenranges.[7]) Ihr Ansehn wird menschenähnlich gedacht, aber in Licht und Feuersglanz.[8]) — Auch die Chronik bildet die Engelerscheinungen ihrer Quellen mit sichtlicher Richtung auf Anschaulichkeit weiter aus.[9])

Auch das böse Machtwesen und seine Wirkungen erscheinen in der Chronik mehr betont als in den früheren Geschichtsbüchern. Selbst wenn die „Auflaurer" aus 2 chr. XX, 22 nicht als böse Geister gedacht sind, — und wenn man auf die Erwähnung der Seʿirim neben den Kälbern Samarias kein Gewicht legt,[10]) so ist doch sicher in der Chronik da, wo die Quellen den allmächtigen Gott Versuchung und Unheil senden lassen, der Satan als selbstständige Ursache derselben aufgefasst, — also die göttliche Wirkung insofern sie eine schädigende erscheint von Gott abgelöst und in einem besonderen Machtwesen dargestellt.[11]) Und der Name Satan erscheint hier, im Gegensatze zu Hiob und Saʿarjah, schon wie ein Eigenname ohne Artikel. Immerhin aber ist noch Maass in dieser Neigung gehalten.

Zusatz. In der apokryphischen Zeit dagegen entwickelt sich diese Richtung immer mehr. Das Buch Tobith hat in dieser Beziehung ganz den Charakter der orientalischen Legende. Unter den Engeln erscheint Rafael, — einer der sieben Engel, welche die Gebete der Heiligen vor Gott bringen und Zutritt zu ihm haben,[12]) — als Mitreisender des jungen Tobias,[13]) wenn er auch die körperlichen Funktionen nur scheinbar vollzieht.[14]) Daneben erscheint ein Dämon Asmodi, welcher die Braut des Tobias liebt, ihre Männer tödtet, vor dem Geruch der Leber und des Herzens eines Fisches in das äusserste Aegypten flieht und dort von Rafael gebunden wird.[15]) In der Erzählung vom Bel

[1]) dan. VIII, 16. IX, 21. X, 13. 21. XII, 1. [2]) dan. X, 13. XII, 1. [3]) dan. X, 13. 20. 21. XII, 5 ff. [4]) dan. IV, 10. 20 (עִיר). [5]) dan. IV, 32. VII, 10. 16. [6]) dan. II, 25. VI, 23. [7]) dan. X, 5. XII, 6. (VIII, 13.) [8]) dan. VIII, 15. X, 6. 16. [9]) 1 chr. XII, 22. XXI, 12. 16. 20. cf. 2 sam. XXIV, 16 f. [10]) 2 chr. XI, 15. [11]) 1 chr. XXI, 1. cf. 2 sam. XXIV, 1. [12]) tob. XII, 15. [13]) tob. III, 17. V, 4. VI, 5. [14]) tob. XII, 19. [15]) tob. III, 8. VI, 7. 14. 16 ff. VIII, 1 ff.

und Drachen trägt der Engel den Habakuk am Schopfe nach Babylon und zurück, bloss um dem Daniel eine einfache Speise zu verschaffen.[1] In der Geschichte der Susanna soll ein Gottesengel den Bösen zerscheitern.[2] Das Buch Henoch, vorwiegend an Daniel gelehnt, giebt Namen der guten und bösen Engelfürsten,[3] spricht von den „Wächtern",[4] daneben aber von Naturgeistern,[5] von Keruben und Sarafen als Engelordnungen,[6] von den Engeln, welche mit den Sternen zusammengestellt, die Strafe ewigen Gefängnisses erdulden, weil sie ihre Bahnen nicht gehalten,[7] von dem Satan als einer von dem Heer der gefallenen Engel noch unterschiedenen gottfeindlichen Macht.[8] Die Stelle gen. VI, 1—3 ist zum Ausgangspunkte einer ausgebildeten Theosophie gemacht.[9] — Bei den Essäern gehörten die Engelnamen mit zum Geheimkultus.[10] Bei den Hellenisten, wie in der späteren Kabbala, treten die Engel mit den göttlichen Kräften einerseits und mit den menschlichen Seelen andrerseits in eine Verbindung, welche dem alttestamentlichen Gedanken ganz fern liegt. Das Neue Testament zeigt die allgemeine Herrschaft einer Engel- und Dämonenlehre, wie sie etwa der Tobith bietet, in den Kreisen des frommen Volkes, — eine ausgebildetere Engellehre bei Paulus als einem pharisäisch-theologisch gebildeten Manne. Die Sadducäer dagegen verwarfen wie die Lehre von der Auferstehung so auch die Geisterlehre.

3. Lehre von der Weisheit und den göttlichen Kräften.

Die dritte Einwirkung beginnender Theologie ist in dem Versuche erkennbar, die Gotteslehre spekulativ zu entwickeln, die einfach naive Vorstellung persönlicher Wirkung Gottes auf die Dinge ausser ihm in einer der verfeinerten Denkart der Schule mehr angemessenen Weise auszugestalten. Eine natürliche Handhabe bot dazu die Lehre der Chokma-Literatur von der Weisheit Gottes, wie sie einestheils den Gedanken überweltlicher Geistigkeit Gottes festzuhalten gestattet, andrerseits ermöglicht, ein wirkliches Eingehen des Lebens- und Gedankeninhaltes Gottes in die Erscheinungswelt anzunehmen. Die kanonischen Bücher dieses Zeitraums nun bieten keine erwähnungswerthe Weiterbildung des Gedankens. Die Weisheit, wie sie bei Qoheleth

[1]) B. e. Dr. 36. 39. [2]) sus. 55. 59. [3]) hen. VI, 7 ff. XX. LXIX, 2 ff. [4]) hen. 1, 5. X, 7. XV, 8. XX, 1 ff. [5]) hen. LXV, 8. LXVI, 2. LXXV, 1. 3. LXXIX, 6. LXXXII, 17. [6]) hen. LXI, 10. [7]) hen. XVIII, 14. [8]) hen. LIV, 6. (cf. X, 6. 13. Azazel.) [9]) hen. VI, 2 ff. 7 ff. VII, 1 ff. XV, 8. [10]) Jos. b. jud. II, 8, 7.

auftritt,[1]) ist schon nach dem ganzen antitheologischen Charakter des Buches nicht spekulativ sondern rein praktisch aufgefasst. Desto bedeutsamer wird dieses Element in den apokryphischen Büchern und vor Allem in der eigentlichen alexandrinischen Religionsphilosophie. Seine grosse Wichtigkeit für die Lehrgestaltung des Christenthums fordert eine genauere Darlegung.

Zusatz. Im Buche Baruch wird die Weisheit ähnlich wie prov. VIII dichterisch geschildert, — wie sie bei Gott wohnend dann Israel verliehen ward, — so dass sie auf Erden gesehen wurde, unter den Menschen mit wandelte.[2]) Im Buche Jesus Sirach und im Buche der Weisheit Salomo's ist sie fast gleichartig geschildert, doch so dass in dem letzteren die Schilderung offenbar noch stärker von der blossen Personifikation zu wirklicher Hypostasirung hinüberneigt. Freilich wo die eine aufhört und die andre anfängt, wird in Büchern rednerischer Sprache aus dem Orient immer schwer zu bestimmen sein.

Die Weisheit ist von Ewigkeit bei Gott, seine Throngenossin, Mitwisserin seiner Gedanken.[3]) Sie ist ein Ausfluss Gottes und seiner Herrlichkeit,[4]) Ausstrahlung seines ewigen Lichtwesens,[5]) Spiegel seiner Macht und Güte.[6]) Sie ist eine, und kann doch Alles, — bleibt in sich und erneuert Alles.[7]) Sie ist glänzend und unbefleckt,[8]) hat einen vernünftigen, heiligen, eingebornen... guthandelnden, menschenliebenden, in sich sichern und ruhenden, allmächtigen, Alles überschauenden Geist;[9]) sie ist beweglicher als alle Bewegung;[10]) sie ist vor Allem geschaffen,[11]) rühmt sich in Gottes Gegenwart vor seinen Mächten,[12]) ist überall.[13]) Sie ist das Princip der Schöpfung, vor Allem der Menschenschöpfung; denn sie hat einen menschenliebenden Geist;[14]) sie ist die Künstlerin des Alls, von Gott über seine Werke ausgegossen.[15]) Sie ist das Princip der Erlösung. Sie ladet Redliche zu himmlischen Gütern,[16]) macht ihre Liebhaber zu Gottessöhnen,[17]) sucht die ihrer werth sind,[18]) steigt in die Seelen der Gottesmänner und macht sie zu Gottesfreunden und Propheten.[19]) So ist sie das göttliche Offenbarungsprincip, wie es in der Menschheit,

[1]) qoh. II, 13 f. IV, 13 ff. VII, 11. 15 ff. VIII, 1 ff. IX, 13 ff. X, 2 ff. 10 ff. 20. XII, 1. [2]) baruch III, 29 ff. 36 f. [3]) jes. sir. I, 1. sap. sal. VIII, 3 f. IX, 4. 9 (*μετά, πάρεδρος, μύστις, συμβίωσιν ἔχων*). [4]) sap. sal. VII, 25 (*ἀπόῤῥοια, ἀτμίς*). [5]) sap. sal. VII, 26 (*ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου*). [6]) sap. sal. VII, 26 (*εἴσοπτρον, εἴκων*). [7]) sap. sal. VII, 26. [8]) sap. sal. VI, 12. [9]) sap. sal. VII, 22 ff. (*νοερόν, ἅγιον, μονογενές, λεπτόν, πολυμερές, ὀξύ*). [10]) sap. sal. VII, 23. [11]) jes. sir. I, 4. 7. XXIV, 9. [12]) jes. sir. XXIV, 1 ff. [13]) jes. sir. XXIV, 4–6. [14]) jes. sir. XXIV, 3 ff. XLII, 21. sap. sal. VII, 21. IX, 2. cf. I, 6. [15]) jes. sir. I, 7. sap. sal. VII, 21. [16]) jes. sir. IV, 11. VI, 21 f. XV, 2 ff. XXIV, 7 ff. 18—20 (uach diesen hungert und durstet man nicht wieder, cf. überhaupt die Reden Jesu nach matth XI, 27 ff.). [17]) jes. sir. IV, 10. [18]) sap. sal. I, 6. VI, 16. [19]) sap. sal. VII, 27. VIII, 1. X, 1 ff. 21. XI.

nsbesondere im heiligen Volke, Ruhe sucht und Wohnung findet, in der heiligen Stätte des Gottesdienstes gleichsam dient.[1] Sie wird mehrfach mit dem Geiste Gottes zusammengestellt,[2] — besonders wichtig aber ist es, dass sie in Zusammenhang mit dem Gedanken des Wortes Gottes tritt,[3] wie es als die allerwirksamste Kraft göttlicher Offenbarung erscheint, als Manna sättigt, als Schlange heilt, als Wolkensäule dem Heere Israels voranzieht. — Auch bei Henoch finden sich Anklänge an diesen Gedanken, — in Verbindung gebracht mit dem Messias, in welchem der Geist der Weisheit wohnt.[4]

Am vollkommensten ist der Gedanke im eigentlichen Hellenismus bei Philo ausgeprägt, nicht ohne sichtbare Einwirkung der griechischen, vor Allem der platonischen, Gedanken. Bei Philo ist der Gottesbegriff zum Begriff des schlechthin geistigen reinen Seins abgeschwächt.[5] So bedarf es zur Erklärung der Welt und der Offenbarung Gottes in ihr einer Vermittlung. Diese findet sich in dem Begriff der göttlichen Kräfte, Ideen, wie sie als gütige und als richtende das göttliche Wesen nach Aussen hin offenbaren.[6] Ihre Zusammenfassung ist „das Wort“, der Logos, wie Philo schon der männlichen Form des Ausdrucks wegen lieber als „Weisheit“ sagt, obwohl ihm Beides dem Inhalt nach zusammenfällt.[7]

Der Logos ist einerseits der Gesammtinhalt der Gedankenwelt Gottes, gleichbedeutend mit dem innern Leben Gottes selbst, — vergleichbar dem λόγος ἐνδιάθετος in des Menschen Seele. Andrerseits ist er das Heraustreten dieses Inhalts als Offenbarung, vergleichbar dem λόγος προφορικός, in welchem der Gedankeninhalt des Menschen zum Ausdruck kommt.[8] So ist er die Zusammenfassung der göttlichen Ideen, ihr Ort, — und die Zusammenfassung der göttlichen Kräfte, der Erzengel.[9] Soll ein Leben ausser Gott entstehen, so ist das nur möglich, indem sich Gottes Leben mittheilend offenbart, also durch den Logos. Er ist der Baumeister der Welt,[10] der Zertheiler, welcher das Princip der Form und Ordnung in die lebens- und ordnungslose Masse des Chaos bringt.[11] Er ist aber zugleich das Ideal der Welt, wie der Gedanke des Kunstwerkes in des Meisters Seele liegt, ehe es im Stoff ausgeprägt wird,[12] vor Allem das Ideal und desshalb das Ziel des Menschen; so ist er der Idealmensch, nach Gottes Bild, von welchem gen. I redet.[13] — Er ist ebenso das Princip der Offen-

[1]) jes. sir. XXIV, 7 ff. sap. sal. X, 1 ff. XI. [2]) sap. sal. I, 4 f. IX, 17. [3]) jes. sir. I, 5 (?) XXIV, 3. sap. sal. XVI, 12. 26. XVIII, 15. cf. VI, 12. VII, 22 f. VIII, 3 f. IX, 1 ff. [4]) henoch XLII, 1 ff. XLIX, 3. [5]) 816 C. 916. 950. 1045 B. 1046. 1048 D. 1087 A. 1103. cf. 74 B. 600 C. 815 C. E. 916 B. 1046. 1048. 1150. Unvermischbar mit anderem Sein 329 C. 479. 518. 805 B. 948. 1087 C. [6]) 139 A. 345. 504 D. 1048 D. 1150 (κόσμος νοητός) (henoch LXXI, 3). [7]) 176 E. 48 A. 458 B. 508 C. 498 D. 1103 B. [8]) 513 A. 672 C. [9]) 4. 5. 341 B. 509 B. 600. [10]) Die einzelnen Ideen sind die Strahlen, er die Strahlengesammtheit 6 A. 92 A. 416 C. 452 B. 466 D. 513 B. 823 C. [11]) Cf. 10. [12]) 1248 D. 4. 817 B. 1150 B. [13]) 341.

barung und Erlösung. Nur durch ihn besteht die Welt vor Gott; — denn ohne den göttlichen Gedankeninhalt wäre die Welt unberechtigt; so ist er der versöhnende Hohepriester des Alls.[1] Und überall wo in der Heilsgeschichte sich versöhnende und erlösende Kräfte regen, da sind sie Offenbarung des Logos. Er war Melchizedek, war der Baumeister der Stiftshütte, der Fels in der Wüste, das Manna etc.[2] Er wird zuletzt wieder das heilige Volk in seine Ruhe führen als übermenschliche Engelgestalt.[3] Aus diesen Gedanken erklären sich die Ausdrücke, welche Philo vom Logos gebraucht, welcher natürlich nicht persönlich im modernen Sinne des Wortes gedacht wird, sondern als Kraft, Macht, Gedanke. Er heisst das Haus Gottes,[4] der Engelfürst,[5] Abbild und Ausstrahl Gottes, Stempel seines Wesens,[6] unfassbar und unermesslich wie Gott,[7] untheilbar,[8] der zweite Gott,[9] der Unterherrscher Gottes.[10] Der ewige Gedankeninhalt Gottes, der von Ewigkeit auch vor Gottes Auge als zu verwirklichend steht, ist es wodurch allein eine Welt ausser Gott entstehen konnte und als entstandene und werdende Werth hat. Er verbürgt als Hohepriester der Welt den Zusammenhang mit Gott, Gott den bleibenden Werth der Welt, steht so in der Mitte als fürbittend für die Welt.[11] Er ist in dieser Welt der Regent und Steuermann, der Wagenlenker der göttlichen Kräfte und Kampfrichter.[12] Er führt offenbarend die Menschheit, die zu ihm geschaffen ist, besonders das Volk des Heils, zu dem Ziele, der Verwirklichung seines Wesens in der Menschheit. Was an Kräften des Heils in der Menschheit ist, das ist im letzten Grunde der Logos.

Die Anknüpfung an diesen Gedanken im palästinensischen Judenthum in den Begriffen der Jeqara, Memra, Schechina, des Adam Qadmon, — ja schon in der Bath Qol der Pirke Aboth (VI, 2) braucht hier nur angedeutet zu werden.

[1]) 466 B. 509 B. [2]) 75 C. 76 E. 80. 92 A. 93 A. 176 E. 162 D. 179 C. 218 A. 438 D. 470. 507 B. [3]) 937 A. [4]) 389 B. 418 A. [5]) 341 B. 509 B. 600 D. [6]) 6 C. 80 C. 600 D. 823 C. [7]) Der erstgeborne Sohn 140 E. 298 B. 329 C. 341. 93 B. 452. 466 C. 497 D. 1046 D. E. [8]) 513 B. [9]) 599. 600 D. (ed. Mg. II. 625.) [10]) 398 B. 466 C. 600 E. (79 A. σκιά.) [11]) 466 B. 509 B. [12]) 398 B. 466 C. 600 E.

b. Die Weissagung durch Vermittlung der Schriftgelehrsamkeit.

CAPITEL LXVI.

Die Apokalypse und ihr Bild von der Zukunft.

Literatur: **Lücke** Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, Abth. 1. A. 2. 1852. S. 16—40. Hilgenfeld die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jena 1859.

1. Apokalyptik und Prophetie.

Der Uebergang der Prophetie in die Apokalyptik ist kein plötzlicher. Schon in den Gesichten Ezechiels und Sačarjahs sind die Bilder zweifellos vorherrschend künstlich, durch bewusste Anstrengung der Phantasie hervorgebracht, — und mit Absichtlichkeit wird auf frühere Weissagungen Rücksicht genommen. Aber diese Richtung ist allerdings noch in ganz andrer Art in dem einzigen kanonischen Buche apokalyptischer Art, im Daniel, ausgebildet.

Die Apokalypse ist durchaus willkührliche Kunstform. Der Seher lässt die Geschichte des Gottesvolkes, wie sie bis zu seiner Zeit sich entwickelt hat, in einer Reihe von absichtlich dunkeln Bildern vor seinem geistigen Auge vorübergehen, — gleichsam eine „Philosophie der Geschichte" vom Standpunkte der alttestamentlichen Weissagung aus bietend. Um aber diese Geschichtsdarstellung ebenfalls, wie es die Form erfordert, als Gesicht auffassen zu können, ist Pseudonymität fast unumgänglich nöthig. Ein Name der Urzeit, am liebsten ein in der heiligen Sage berühmter, wie Daniel, [1]) Henoch, Esra, Moses, die Sibyllen etc. wird vorgeschoben. So erscheint dann die Geschichtsentwicklung mit allen ihren Einzelheiten wie ein Gesicht der Zukunft, welches sich vor dem Auge eines solchen prophetischen Mannes der

[1]) ezech. XIV, 14. XXVIII, 3. (Die Ausnahme in der Apokalypse des Johannes wäre auffallend, — wenn wirklich das letzte Wort über dieses Räthselbuch schon gesprochen wäre.)

Urzeit entwickelt.[1]) Dem Eingeweihten zur Zeit der Entstehung solcher Bücher waren natürlich solche Einzelheiten klar und einfach und führten ihn leicht auf den eigentlichen Charakter derselben; dem Nichteingeweihten blieben sie, wie beabsichtigt ward, versiegelte Bücher, und der Nachwelt, welche jene Einzelheiten nur errathen kann, bieten sie vielfach kaum lösbare Räthsel. — Wo aber die wirkliche Zukunft des Verfassers beginnt, da folgt eine sehr allgemein gehaltene Schlussfolgerung aus der Geschichtsentwicklung, möglichst in Anlehnung an alte Prophetenworte. Nicht mehr unmittelbare prophetische Gewissheit, sondern mehr Berechnung, Schlussfolgerung wird gegeben. Aber grade desshalb steigert sich das Bild der Zukunft mit Vorliebe zum Mystischen, Uebermenschlichen, Uebernatürlichen.

Dem oberflächlichen Blicke freilich erscheint in den Apokalypsen die Weissagungskraft gesteigert. Die absichtliche Dunkelheit der Bilder, die Menge von angedeuteten Einzelheiten, bei welcher stets die Form des Gesichts, der Extase, festgehalten wird, — der grossartige weltgeschichtliche Gesichtskreis, — welcher in Zeiten, wo Israels Geschicke nur noch im Zusammenhang mit dem Geschicke der Weltmonarchien gelöst werden konnten, ganz natürlich ist, — das Alles ruft den Eindruck einer besonders hochgesteigerten prophetischen Thätigkeit hervor. Aber in Wirklichkeit ist es gerade umgekehrt. Jene Einzelheiten gehören der Vergangenheit an, und werden absichtlich so behandelt, dass der Eingeweihte sie leicht als solche erkennt; — uns freilich sind sie oft Räthsel, nicht bloss weil wir die Einzelereignisse jener Zeiten nicht kennen, sondern auch weil wir nicht wissen, wie die Verfasser z. B. die Chronologie gehandhabt haben, welche Ansicht von den Ereignissen damals in den Kreisen des frommen Judenthums vorhanden war. Die Form des Gesichtes, die geheimnissvolle Betonung der Unfehlbarkeit und Unverletzlichkeit sind einfach Einkleidung und hängen mit der Pseudonymität zusammen. Die wirklichen Zukunftschilderungen aber bieten nur phantasievoll gesteigerte Darstellung altheiliger Prophetenworte, oder Schlüsse, welche im Geiste theologischer Schulgelehrsamkeit aus ihnen gezogen sind.

[1]) Ansätze dazu sind schon gen. XLIX. num. XXIV. deut. XXXII. XXXIII etc.

2. Die Weissagung bei Daniel.

Der Ausgangspunkt der Weissagung Daniels ist die Weissagung Jeremjah's von den 70 Jahren des Exils. Statt einer herrlichen Vollendung nach diesen 70 Jahren hat sich ein sehr unvollkommner Zustand entwickelt, und dieser hat sich nicht gebessert, sondern zum Aergsten gewendet. Grade die Gegenwart des Sehers scheint die allertiefste Demüthigung zu bringen. Auf heiliger Stätte steht ein heidnischer Altar „der Gräuel der Verwüstung“;[1]) die Religion und die volksthümliche Sitte Israels werden durch Antiochus Epiphanes zertreten. So müssen sich die Jahre der Weissagung für den Seher ausdehnen. Wie der apokryphische Brief Jeremjah's aus 70 Jahren 7 Geschlechter macht (3), so dehnen sich dem Daniel die 70 Jahre zu 70 Jahrwochen.[2]) Von diesem Gesichtspunkte aus lässt er die Vergangenheit in Form der Vision an sich vorübergehen, um sie in die selige Endzeit aufzunehmen. Die ringenden Weltreiche erscheinen ihm zuerst als ein Standbild. Das Goldhaupt desselben ist Nabukodrossor, Brust und Arme von Silber Belsazar, Bauch und Lenden von Erz Medopersien, eiserne Schenkel Alexander, Füsse von Eisen und Thon die in Aegypten und Syrien gespaltene Griechenherrschaft.[3]) Aber zuletzt wird ein Stein ohne Hände losgerissen, d. h. durch Gottes Allmacht bewegt; er zerschmettert des Bildes Füsse und damit für immer die heidnische Weltherrschaft, wächst zum Fels, der die ganze Erde füllt, und wird zum ewigen Königreiche, dem kein Untergang mehr droht, dem messianischen.[4])

Unter einem andern Bilde, wo nach der Freiheit solcher Schilderungen manche Züge abweichen, sieht Daniel die Weltmonarchien als 4 Thiere, welche emporsteigen aus dem Abgrunde, — Wesen von unten.[5]) Ihre Attribute zeigen sie als Chaldäa, Medien, Persien, Griechenland, — und gleich im folgenden Capitel ist die Beziehung auf den Kampf zwischen Persien und Griechenland, die Spaltung des Alexanderreiches, die Bosheit des Antiochus Epiphanes so deutlich, dass diese

[1]) Cf. 1 makk. I, 54. VI, 7. [2]) dan. IX, 2. 24 ff. [3]) dan. II, 31 ff. (Hitzig). [4]) dan. III, 33 ff. 44. [5]) dan. VII, 7. 21. 25.

Deutung, vor Allem da cap. XI und XII sie ebenfalls ganz unverhüllt darbieten, völlig ausser Zweifel ist.[1]) Nach 10 Griechenkönigen kommt durch Zerbrechen dreier vor ihm vorhandener Hörner ein unansehnlich beginnendes Horn (König) zu grosser Macht. Das ist Antiochus Epiphanes, der Lästerworte gegen den Höchsten redet, dem es gelingt, das Volk 3½ Jahr zu besiegen, der die Gottesdienste und Feiertage, kurz Israels Religion ändern will. Am Ende aber setzt sich Gott mit seinen Heiligen zum Gerichte, und vor ihm erscheint in den Wolken des Himmels, also nicht dem Abgrund, sondern dem Himmel entsprossen, der Vertreter des Volkes der Heiligen „einer wie eines Menschen Sohn". Ihm wird für alle Ewigkeit die Herrschaft gegeben, nachdem das Seleucidenreich vernichtet, die andern Heidenreiche unschädlich gemacht sind.

Sicher also erscheint an des Antiochus Untergang geknüpft die Weissagung von dem Eintritt der letzten Segenszeit, des messianischen Reiches der Frommen. Fraglich ist, ob in dem zuletzt erwähnten Bilde der „Menschensohn" den König dieses Reiches, den Messias, bezeichnen soll, oder nur das Volk selbst in einer Personifikation. Eine sichre Entscheidung wird sich kaum gewinnen lassen. Aber so wenig ich die gewichtigen Gründe verkenne, welche für die letzte Meinung geltend gemacht werden können, — die Zusammenstellung mit den als Thieren dargestellten Weltreichen und das sonstige Absehen von einem Messias, während „dem Volke der Heiligen" das Reich gegeben wird,[2]) — so neige ich mich doch jetzt, nach vielfachem Schwanken, eher zu der ersten Ansicht. Die ganze Art wie des Menschensohnes Kommen erwähnt wird, während doch die Heiligen schon im Kampfe mit dem Antiochus in der Vision vorgekommen sind, scheint mir auf eine neue und zwar bestimmte Persönlichkeit hinzudeuten. So denkt Daniel wohl in der Endzeit den Messias aus dem Himmel, wo er bei Gott wohnt, himmlisch offenbart, einem der Engelfürsten gleich, welche er sonst mit dem Ausdruck „gleich einem Menschensohne" zu bezeichnen pflegt.[3]) Die Stelle zeigt dann, wie die Schriftgelehrsamkeit, — was an sich

[1]) Cf. dan. VIII, 4—6. 20—24. [2]) dan. VII, 18. 22. 27. [3]) dan. VIII, 15. X, 5. 16.

ihrer Natur entspricht, — zu einer mehr metaphysischen und mystischen Auffassung des Messias drängte, ihn nicht mehr in Israel, sondern in der Ewigkeit wurzeln liess.

Ausser dieser Stelle wird von vielen Auslegern noch IX, 25 f. auf den Messias bezogen, wo Daniel die Entfaltung der Drangsals- und Erlösungszeit an der Hand der 70 Jahre giebt. Dass dies vom Standpunkte der christlichen Erfüllung aus geschah, ist sehr natürlich; denn in dieser Stelle konnte man den Tod des Messias, und eine darauf folgende Verwüstung Jerusalems geweissagt finden. Nun gehört dieses Capitel zu den am allerschwersten geschichtlich auszulegenden Theilen des Buches. Wenn man voraussetzt, dass die Chronologie des Verfassers mit der wissenschaftlichen übereinstimmen müsse, so ist, — wenigstens nach den bisherigen Versuchen, — kaum eine Möglichkeit genauer Auslegung vorhanden. Versteht man das „Wort Jerusalem zu bauen", wie es am natürlichsten ist (IX, 2), von jerj. XXV, 1, also circa 606/5, so kommen die 7 Jahrwochen allerdings ziemlich bis Koresch aus, der also der erste Gesalbte, welcher zugleich Fürst ist, sein würde. Die folgenden 62 Jahrwochen aber würden bis 123 führen, also in eine weitaus zu späte Zeit, um die letzte Jahrwoche des äussersten Verderbens unter Antiochus und die Errettung einzuleiten. Und am wenigsten wird man hier mit Wieseler helfen dürfen, welcher nach seiner ersten Ansicht 70 Jahre (nicht Jahrwochen) und dann 70 Wochen (d. h. $1\frac{1}{3}$ Jahre) verstehen wollte, — nach seiner zweiten die 7 ersten Jahrwochen als die Schlusswochen fassend $62 + 1 + 7$ rechnen will, so dass der Gesalbte am Ende der 7 Wochen der ideale Messias wäre. Auch das Parallellaufen der 7 und 62 Wochen mit Rösch anzunehmen verbietet die Einheit der Zahl 70. Eine andre Anordnung als $7 + 62 + 1 = 70$ Jahrwochen ist schlechthin unnatürlich. Und diese fügt sich in die wirkliche Geschichte nur, wenn man das von Daniel gemeinte Wort des Aufbaues von Jerusalem als die Weissagung von Jesaja II betrachtet, welchen Daniel für Jesaja hielt, also dieselbe circa 654 in Manasse's Zeit versetzt, so dass man dann die 7 Jahrwochen mit 606/5 (Nabukodrossor) schliesst, die 62 Jahrwochen bis 172/1 herabführt (Ermordung des Seleucus Philopator) und die letzte Woche, in welcher der Prophet steht, als die

Drangsalswoche bis zur Erlösung ansieht. Dagegen spricht aber die sonstige Rücksicht auf Jeremjah und die Willkührlichkeit des Ausgangspunktes. Sonst müsste man mit Reichel die 70 Wochen überhaupt nicht für genau chronologisch, sondern für symbolisch nehmen, — was indessen dem berechnenden Verfahren Daniels widerspricht. Oder endlich man muss einfach annehmen, dass dem Daniel eine andere Chronologie als uns vorschwebte, dass er die 7 Jahrwochen richtig von 606/5 bis zu Koresch, dem ersten gesalbten Fürsten rechnete, die zweiten 62 unrichtig (wohl einfach nach Regierungen) von Koresch bis zum Tode des Onias III, der auch XI, 22 der Bundesfürst ist, — und der hier der Gesalbte heisst, der kein Fürst ist. Von da rechnet Daniel seine letzte Woche, in welcher der Fürst, der kein Gesalbter ist (Antiochus Epiphanes), mit den Griechenfreunden verbündet, in Sturm und Kriegsgetümmel die heilige Stadt verheert (XI, 21), die heiligen Gebräuche abschafft und den Tempel entweiht, bis die Erlösung kommt.

Wir haben die Schwierigkeit dieser Erklärung nicht verhehlt oder verringert; vielleicht wartet die Stelle noch ihrer richtigen Lösung. Aber dass im Ganzen diese geschichtliche Art der Erklärung, — wie noch 1 makk. I, 54 (LXX, 26) sie zeigt, — gegenüber der messianischen richtig ist, das wird durch die Unsicherheit, an welcher sie selbst im Einzelnen leidet, durchaus nicht zweifelhafter gemacht. Denn abgesehen davon, dass diese eine magische Weissagung, wie keine Prophetie sie kennt oder kennen kann, in das Alte Testament einführt, und dass auch die Chronologie dieser Ansicht vorzüglich verglichen mit IX, 2 höchst willkührlich und schwankend ist, (— am besten noch die von Hengstenberg, welcher mit dem Edikt des Artaxerxes beginnt und so mit den 69 Jahrwochen bis 28 p. Chr., also bis 3½ Jahr vor Jesu Werk kommt, — sonst gewöhnlich von dem Edikt des Koresch an), — sind eine Menge Einzelheiten ganz unverträglich mit ihr. Das Abschaffen des Opfers erscheint überall als die ruchloseste That;[1]) unmöglich kann es hier als Messiasthat aufgefasst sein. Das Sterben

[1]) VII, 25. VIII, 11. XI, 31. XII, 11. Ueberhaupt muss man zum Verständniss des Buches von XI und XII ausgehen.

des Ermordeten ohne Nachkommen (אֵין לוֹ) und Nachfolger passt nur für einen ausgerotteteten Herrscherstamm. Der Gesalbte, welcher getödtet wird, kann nach dem Zusammenhange ebensowenig mit dem welcher kommt identisch sein, — als mit dem vor den 62 Jahrwochen genannten; entweder sind alle drei eine Person; das passt auch zu der messianischen Erklärung nicht; oder es sind drei Personen, deren Kommen und Schicksale die grossen Wendungen der Zeit bezeichnen. Als das Ende der ganzen Zeit erscheint die Salbung des Allerheiligsten, also die Wiederweihung des Tempels. Die 62 Wochen werden als die Zeit bezeichnet, wo die heilige Stadt ausgebaut ward, aber im Druck der Zeit, — also offenbar als die verhältnissmässig ungestörten, wenn auch leidensvollen Jahre der Perser und Ptolemäerherrschaft. Das Aufhörenlassen des Opfers wird offenbar nicht „durch die erste Hälfte der Woche" (d. h. den Tod Jesu) bewirkt, sondern diese halbe Woche hindurch dauernd gedacht, nämlich bis zur Wiederweihung des Tempels. Kurz überall ergiebt sich bei der messianischen Deutung Zwang und Widerspruch. In diesem Capitel also ist nur in apokalyptischer Form mit dem Untergang des Antiochus Epiphanes das Ende der 70 Verbannungsjahre Israels, der Eintritt der Segenszeit, geweissagt.

Zusatz. Wenn man die eigentlich sogenannten Apokryphen betrachtet, so findet man kaum überhaupt eine Hinweisung auf die messianische Zeit, — auf den persönlichen Messias gar keine. Wer allein nach ihnen urtheilen wollte, der müsste allerdings zu der Ansicht kommen, dass die Züge des Messiasbildes zu erbleichen begannen in der ganz auf Priesterthum und Schriftgelehrsamkeit gerichteten Zeit und dass eigentlich Jesus selbst erst in Folge seines Selbstbewusstseins und Sohnesgefühls diesen Messiasgedanken erneuert hat. [1]) Ebenso zeigt die alexandrinische Richtung in Philo ein vollkommnes Abnehmen der Messiashoffnung. Wie sich Philo's ganzes System fast ausschliesslich an „Moses" schliesst, so ist auch seine Eschatologie nur auf deut. XXVIII gebaut. Die übermenschliche Gestalt, welche Israel in seine Ruhe führt, ist der Logos, aber schwerlich als fleischgewordener gedacht.

Dennoch meine ich, dass sich die Gelehrten täuschen, welche überhaupt in dem Israel unmittelbar vor Jesu Auftreten ein solches

[1]) So noch zuletzt Holtzmann „die Messiasidee zur Zeit Jesu" (Jahrbücher für deutsche Theologie, XII, 389 ff.).

Zurücktreten des Messiasbildes voraussetzen. Sicher wurden im Volke das Buch Daniel und die ihm nachgebildeten Geheimbücher mehr gelesen als die sittlich gehaltenen etwas nüchternen Apokryphen. Das gedrückte Volk hat zweifellos die herrlichen Bilder des Davidskönigs mit steigender Gluth aufgefasst. In den Synagogen las man neben Moses auch die Propheten und diese konnten ja das Bild des Messiaskönigs nicht erbleichen lassen. Ja nach dem natürlichen Gesetze aller Schriftgelehrsamkeit ist eher ein Steigen dieses Bildes, ein Vermischen desselben mit übernatürlichen Elementen zu erwarten.

Die salomonischen Psalmen, in der Zeit nach dem Tode des Pompejus, zeigen eine einfache aber sehr lebhafte Messiashoffnung. Sie kennen den König Messias,[1] den sündlosen frommen, dessen Reden besser als geläutert Gold, der Israel reinigen und befreien wird,[2] die Bösen mit dem Stabe seines Mundes schlagen, die Heiden unterwerfen.[3] Er wird in seinem Reiche der Auserwählten Israel weiden.[4] Hier ist wohl nichts Neues, aber sicher auch kein Erbleichen der altprophetischen Hoffnung. Die jüdische Sibylle, obwohl sie allerdings vorwiegend von dem Volke der Juden als solchem redet,[5] und obwohl der Davidsspross (III, 286) wohl Serubabel, der friedenbringende König vom Aufgang wohl Koresch ist (652), hofft doch auf den „heiligen Herrscher", der zum ewigen Reiche kommt, wenn Rom auch in Aegypten herrscht.[6] Die ältesten Targumim beginnen den Logos mit dem Gottesknechte zusammenzustellen, also eine Verbindung der theologischen Spekulation über den Logos, den Idealmenschen, mit der Hoffnung auf einen menschlich erscheinenden Erlöser anzubahnen.[7] Noch entschiedener ist das in den Apokalypsen des Henoch und Esra. Zwar sind die hier wichtigsten Stellen des ersteren Buches wohl nicht aus seinem ältesten Theile, und Esra führt in das Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Aber ich zweifle nicht, dass auch die späteren Theile des Henoch vorchristlich, wenigstens vor der apostolischen Literatur entstanden sind, und auch Esra ist offenbar völlig original jüdisch und durchaus ohne Einflüsse des Christenthums.

Nach Henoch ist der Messias der Gerechte, welcher Gerechtigkeit hat, bei welchem sie wohnt. Er offenbart alle Schätze dessen, was verborgen ist, weil der Herr der Geister ihn auserwählt hat, weil sein Loos vor dem Herrn der Geister Alles übertroffen hat durch Rechtbeschaffenheit in Ewigkeit.[8] Er ist der Auserwählte,[9] der Menschen-

[1]) ψ XVII, 35 f. 38. 47. XVIII, 8. [2]) ψ XVII, 27—29. 31. 33. 35—37. 41. 44. 48. [3]) ψ XVII, 27. 32. 34. 39. [4]) ψ XVII, 5. 23. 50. 45. XVIII, 6. [5]) B. III, 217 ff. 702 ff. (v. 775 ist das „Gottes Sohn" sicher christlicher Zusatz). [6]) III, 49. [7]) Trg. z. exod. XXIII, 20. num. IX, 18. deut. I, 30. jes. LXIII, 14. jerj. XXXI, 2. cf. jes. XLII, 1. XLIX, 5. hos. XI, 19. [8]) Uebers. v. Dillm. XXXVIII, 2. LIII, 6. XLVI, 3. [9]) XLV, 3 ff. XLIX, 2. LI, 3 f. LV, 4.

sohn,[1] der Gesalbte, der Sohn des Weibes.[2] Ehe die Sonne geschaffen ward, war sein Name genannt vor dem Herrn der Geister.[3] Er ist auserwählt und verborgen ehe die Welt geschaffen ward, wohnt unter den Seligen.[4] Er erscheint dann als Weltherrscher und Richter,[5] angebetet;[6] ja der „verborgene Name", also Jhvh, erscheint vielleicht auch als sein Name.[7] Er erscheint erst nach der Befreiung und dem Gerichte als der „weisse Farren", der Alles beherrscht.[8]

In Esra erscheint der Menschensohn als Löwe gegen den Adler des römischen Reichs.[9] Mit ihm kommt die Braut, das neue Jerusalem.[10] Dieser Gottessohn herrscht 400 Jahre mit den Seinen; dann stirbt er und 7 Tage eines neuen Chaos beginnen, aus welchem eine neue Welt wird.[11] Dieser Gesalbte wird in der Gegenwart im Paradise bewahrt mit Henoch, Esra u. A.[12] Dann wird er zum Gerichte offenbart, — tödtet die Weltmacht mit der Flamme aus seinen Lippen.[13] — Hier weist schon Alles in einen der christlichen Apokalypse ganz parallel laufenden Gedankenkreis.

CAPITEL LXVII.

Der zweite Schriftsinn.

Literatur: L. de Wette über die symbolisch-typische Lehrart des Briefes an die Hebräer (theol. Zeitschrift v. Schleierm. de W. Lücke. III, 1—51). H. Schultz über doppelten Schriftsinn (theol. Studien und Kritiken 1866. 1).

Es scheint auf den ersten Blick den sichersten Grundsätzen aller Auslegung zu widersprechen, wenn man von einem zweiten Sinne gewisser Schriftstellen redet. Denn gewiss lässt ja jedes Wort in seinem Zusammenhange und nach der Absicht seines Verfassers nur eine Auslegung zu. Aber diese Regel soll auch durch unsre Auffassung eines zweiten Schriftsinnes durchaus nicht angetastet werden; wir bezweifeln nicht, dass die Schriftsteller

[1]) XLVI, 1. LXII, 9. 14. LXIII, 11. LXIX, 26 f. 29. [2]) LII, 4. LXV, 5. [3]) XLVIII, 2 ff. [4]) XLVIII, 6. LXII, 6 f. cf. XLV, 4. LXI, 4. [5]) XLV, 3. XLVI, 5 ff. XLVIII, 7 f. XLIX, 4. LXI, 8. LXII' 1 ff. 9. LXIX, 27. (LV, 9.) [6]) XLVIII, 5. [7]) LXIX, 26. [8]) XC, 37 ff. [9]) esr, XII, 37. [10]) esr. VII, 26 ff. [11]) esr. VII, 28 ff. [12]) XIII, 26. 52. XIV, 9. (XII, 31 f.) [13]) XIII, 5. 11.

des Alten Testamentes mit ihren Worten nur eine Meinung verbanden und dass diese allein durch grammatisch-historische Auslegung zu erfahren ist. Wir behaupten nur, dass verschiedene Schriftstellen durch den Gebrauch, welchen die fromme Gemeine von ihnen machte, durch die Gedanken, welche sie von ihrem Standpunkte aus damit verbinden musste, im Bewusstsein des Volkes eine weitergehende Bedeutung erhalten haben, — und dass diese ihre geschichtlich gewordene Bedeutung noch mit zu der nothwendig sich ergebenden Entwicklung der alttestamentlichen Religion gehörte und für das im Volke lebende Bild von der Zukunft von grosser Bedeutung ward.

Wer z. B. Psalmen, wie ψ II. CX. LXXII unbefangen betrachtet, kann nicht zweifelhaft sein, dass dieselben schlechthin nur auf gegenwärtige Verhältnisse zu beziehen sind. Die Sänger rufen einem Könige ihrer Gegenwart ihre Wünsche, Verheissungen und Gelübde zu; — sie legen die idealen grossartigen Hoffnungen auf sein Haupt, welche dem Königthum grade dieses Volkes zukommen, — mit vollem Rechte, weil ja jeder gegenwärtige König das Königthum Israels mit seinen grossen Gedanken und Hoffnungen zeitweilig trägt und darstellt. Aber es liegt im Wesen solcher Lieder, Alles dies in einem höheren, überschwänglichen Tone zu sagen, — wie er der gewöhnlichen Prosa weder eignet noch ansteht.

Sobald nun solche Lieder später gottesdienstliche Lieder wurden, und zwar in einem Volke, dem die grammatisch-historische Auslegung völlig fremd war, dessen Schriftgelehrsamkeit ganz andern Gesetzen folgte, — wenn sie mit Ehrfurcht als heilige Gottessprüche gebraucht wurden, welchen man von vorn herein eher einen wunderbar bedeutsamen geheimnissvollen Inhalt zutraute, — so konnte dieses Volk bei den Königen, von welchen sie handelten, gar nicht mehr an jene längst verstorbenen Könige denken, denen sie einst galten; von diesen hatte ja der Tod längst die Königsherrlichkeit genommen; auf sie passten die Lieder nicht mehr. Ebensowenig konnte es an Fürsten der Gegenwart denken in Zeiten, wo kein wahrhaftes der Idealisirung fähiges Königthum in Israel vorhanden war. Es konnte nur Einen als Gegenstand solcher Lieder denken, den König, welcher alle grossen Gedanken des Königthums in

Israel in sich vereinigen sollte, auf welchen man hoffte, — den Messias. So wurden diese Lieder nach ihrem Inhalt und den vorliegenden Bedingungen ihrer Auffassung nothwendig messianisch, bekamen die Bedeutung von Weissagungen auf den Erlöser. Zwar weissagten die Verfasser der Lieder nicht von ihm; der erste geschichtliche Sinn der Lieder bezieht sich auf ihn höchstens etwa typisch. Aber das gläubige Volk weissagte durch diese Lieder von ihm, durch die Art, wie es ihren Inhalt auf ihn bezog und beziehen musste; der zweite geschichtlich im Volke entstandene Sinn dieser Lieder ist messianisch.[1]) Solche Lieder also, welche von einem Könige der Gegenwart handelten, aber so, dass die idealen, messianischen Gedanken des Königthums in Israel ihm beigelegt waren, wurden zu Liedern auf den Messiaskönig: ψ II. (XLV.) LXXII. CX. (XX. XXI.) Und nach demselben Gesetze wurden Lieder, welche von einem Frommen der Gegenwart, und von seinen Freuden und Leiden handelten, aber so, dass Gedanken der letzten Vollendungszeit damit verbunden wurden, dass seine Frömmigkeit als Sieg über den Tod dargestellt, sein Verhältniss zu Gott in idealem Lichte aufgefasst ward, oder dass an sein Leiden und dessen Ueberwindung sich die Hoffnung einer Weltvollendung und Heidenbekehrung schloss, — mit Nothwendigkeit messianisch. So sehen wir es bei ψ VIII und XVI,[2]) — und wenn es bei ψ XXII (LXIX) nicht im Volke allgemein war, so ward der an sich nothwendige Entwicklungsprocess nur dadurch verhindert, dass das Volk einseitig an dem Bilde des Glanzes und der Macht des künftigen Herrschers hing und das höhere Bild des leidenden Frommen zurücktreten liess, — also durch des Volkes Herzenshärtigkeit, so dass das Christenthum sich beeilte, diese Lücke zu ergänzen. — Aehnlich wird sich eine messianische Auslegung in Betreff mancher schwererer Prophetenstellen gebildet haben, jes. VII. hos. VI. XI etc. Ueberall

[1]) Hegel Relig.-Phil. II. 265. Man hat bewiesen, dass mehrere Citate Christi aus dem Alten Testamente unrichtig sind, so dass das daraus Hervorgehende nicht begründet ist im unmittelbaren Verstande der Worte... Es erhellt so, dass die Gemeine an sich diesen Glaubensinhalt hervorbringt, dass nicht so zu sagen durch Worte der Bibel dies hervorgebracht wird, sondern durch die Gemeine. [2]) Natürlich wirken dabei vielfach Einzelheiten mit, wie sie in der Weise damaliger Schriftgelehrsamkeit verstanden wurden, z. B. der „Menschensohn" ψ VIII u. A.

hier ist Weissagung, aber durch Schriftgelehrsamkeit vermittelt, d. h. eine Erwartung von der Zukunft, nicht mehr auf Grund eigner religiöser Sicherheit über die Entwicklung der Gottesgedanken in Israel, — sondern auf Grund einer bestimmten Auffassung altheiliger Schriftworte.

An sich konnte auf diese Weise kein eigentlich neues Element in die Weissagung kommen. Denn der messianische Inhalt jener Lieder war ja auf Grund der vorhandenen, in der Prophetie ausgeprägten, Ideale entstanden. Aber dennoch führte dieser zweite Schriftsinn in mannigfacher Weise das Bild der Zukunft weiter. Das Lied als solches liebt überschwängliche Ausdrücke, und wenn eine ängstliche und prosaische Schriftgelehrsamkeit, — voll heiliger Ehrfurcht vor dem Buchstaben, — diese dogmatisch auffasst, so geht das Bild über das Menschliche hinaus. Das Lied liebt seltene Ausdrücke, welche halbverstanden der späteren Zeit ebenfalls als geheimnissvolle Winke erscheinen. Der ohnehin schon vorhandene Zug zu metaphysischer Erhöhung des Messiasbildes musste in solchen Liedern und in dunklen Prophetenstellen besondere Förderung finden.

So wurde durch den häufigen dichterischen Gebrauch des Wortes „ewig“ die Herrschaft des Messias noch mehr als bei den Propheten als eine e w i g e, der Zeit enthobene bestimmt.[1]) So wurde das Prädikat „Gott“ auf den Messias angewendet, in einem ganz andern Sinne, als es dem Könige der Vorzeit beigelegt war.[2]) Der Gedanke des Gottessohnes, des von Gott Gezeugten, bekam eine viel mehr mystische Bedeutung.[3]) Man dachte den Messias zur Rechten Gottes thronend als Ehrentheilnehmer an der Herrschaft Gottes,[4]) als Königspriester nach Melchizedeks Art.[5]) Seine Vermählung mit der Gemeine mochte schon jetzt mystisch im Alten Testamente gefunden werden.[6]) Seine Auferstehung ward gelehrt,[7]) — der Begriff jungfräulicher Geburt auf ihn angewendet,[8]) ihm die Herrschaft über Alles beigelegt, nachdem er „kurze Zeit“ unter die Engel erniedrigt war.[9])

[1]) ψ LXXII, 17. CX, 4. [2]) ψ XLV, 7. [3]) ψ II, 7. [4]) ψ CX, 1. (1 reg. II, 19.) [5]) ψ CX, 4. [6]) ψ XLV, vielleicht auch schon in allegorischer Deutung des Hohen Liedes. [7]) B J. LIII, 12. ψ XVI, 10. hos. VI, 2. [8]) jes. VII, 14. [9]) ψ VIII, 6.

So schloss sich an diesen zweiten Schriftsinn eine grössere Anschaulichkeit und Volksthümlichkeit des Christusbildes und zugleich ein starker Zug dazu, es übermenschlicher, metaphysischer zu erhöhen und zu verklären. Und die christliche Gemeine hat grade diesen Theil der Weissagung mit besonderer Freude ergriffen, um die Hindeutung darin zu finden auf ihres Herrn Leiden und die Verklärung nach ihnen.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

INDEX.

Abbîr I. 288.
Aberglaube I. 119. II. 178.
Abraham I. 103 ff. 107 ff. 149.
Adonaï I. 288.
Aegypten, religiöser Einfluss I. 125 f.
Akkommodation I. 26.
Alexandrinisches Judenthum I. 14. II, 291.
Allerheiligstes I. 203.
Allgegenwart Gottes I. 299. II. 99.
Allgenugsamkeit Gottes II. 112.
Allmacht Gottes I. 300. II. 102.
Allwissenheit Gottes I. 299. II. 101.
Almah II. 245.
Almosen II. 314. 315.
Altes und Neues Testament I. 47. 68 f.
Anlage, religiöse, Israels I. 96.
Anthropomorphismus I. 271. II. 89.
Anthropopathien I. 275. II. 89 f.
Antichrist II. 229.
Apokalyptik II. 327.
Apokalypsen I. 16.
Apokryphen I. 15 f. 17 ff.
Assyrische Periode II. 8 ff.
Auferstehung II. 213. 316 ff., Israels II. 211.
Auslegungswissenschaft I. 3.
ʿAzāzél I. 256. 371. II. 323.
Baal I. 138.
Bauer (Bruno) I. 50. 52 f.
Baur (Ferd.) I. 56.
Beschneidung I. 226 f. 439.
Bileam I. 472. II. 35.
Billroth I. 58.
Blut I. 252. 351.
Blutrache I. 435.
Boschet I. 138.
Brandopfer I. 234. 243.
Braniss I. 58.
Bund I. 401., der Zukunft II. 223.
Bundeslade I. 204. II. 294.
Bundesliebe II. 195.
Busse I. 451. II. 199.
Ceremonialgesetz I. 436 ff. II. 189 ff.
Chaldäische Periode II. 16.
Chaldäische Religion (Einfluss) II. 27 f.
Chiliasmus II. 227.
Chronik II. 274. 312.
Dämonen cf. Teufel.
Dankopfer I. 236. 241 f.
Daniel II. 273. 281. 329.
Dasein Gottes I. 259. II. 83.
David I. 194 f. Verheissungen I. 463. II. 70.
Deborah I. 151.
Deismus I. 61 f.
Dekalog I. 427.
Deuteronom II. 17.
Ebenbild Gottes I, 357 ff.
Ehe I. 368. 431. 435. II. 192.
Eifer Gottes I. 310. II. 111.
Eigenschaften Gottes I. 296 ff. II. 98 ff.
Eigenthumsvolk I. 409.
Einheit Gottes I. 260. 265. II. 84.
Eintheilung der bibl. Theol. I. 72 ff.
El I. 288.
El eljon I. 288.
Elias und Elisa I. 155. II. 260.

Elohim I. 121 f. 268. 285. II. 297.
Elohimsöhne I. 117. 268.
Elohist, älterer A, I. 87 ff.
jüngerer C, I. 94.
El schaddaï I. 289.
Endzeit II. 221.
Engel I. 330 ff. II. 129. 321 ff., Diener Gottes II. 130. Heilige II. 131. Entstehung I. 334. II. 131. Fürsten I. 337. II. 132. Verhältniss zur Natur I. 333. II. 133. der, Jahves, 1. 335. II. 257.
Erhaltung I. 319. II. 117.
Erkennbarkeit Gottes I. 280.
Erlösung I. 207. 405. II. 207 ff.
Esra II. 288 f.
Essäer I. 13. II. 303.
Ewigkeit Gottes I. 298. II. 98.
Fasten I. 225 450. II. 314.
Feindesliebe I. 435. II. 193 f.
Feste, vor Moses I. 213. mosaische I. 211 ff., nach dem Exil II. 296.
Festopfer I. 254.
Feuerbach I. 61.
Fleisch I. 348. II. 136.
Fluchpsalmen II. 229.
Formen, heilige I. 278. II. 3.
Frauen, heilige I. 184.
Freiheit II. 117. 122.
Fremde I. 434 f. II, 193 f. 308 f.
Fremde Elemente II. 306.
Fürbitte, der Engel II. 131. v. Menschen I. 189 f. 449.
Gebet I. 224. II. 314.
Geheimreligion I. 25.
Geist Gottes I. 278. 163. 315. 326. II. 92. 101. 114. 121, des Menschen I. 349.
Geistigkeit Gottes I. 277. II. 91. 297.
Gelübde I. 224.
Gerechtigkeit Gottes I. 304. 413. II. 104., des Menschen 1. 411 ff. II. 179 f.
Gericht über Israel II. 205 f., über Israels Feinde II. 208. 229 f., über den Einzelnen II. 317 f.
Geschichtliche Bücher I. 29 f. II. 274.
Geschichtliche Entfaltung der Religion I. 66 f.
Gesetz I. 420 ff.
Gesicht cf. Vision.
Gideon I. 137.
Glaube I. 417. II. 175 f. 181. 200.
Gleichmachung II. 105.
Gnade I. 310. 413 ff. II. 112. 173. 181.
Gnostiker I. 47.
Gott I. 259 ff. II. 83 ff. 296.
Gottesfurcht II. 188.
Gottesknecht II. 17. 19. 22 f. 72 ff. 215. 233., der Zukunft II. 262 ff. als König II. 267.
Gottesläugner II. 83.
Gottesnamen I. 121 f, II. 298
Gottessöhne I. 117. 332. II. 129. 298.
Gottestag II. 203 f.
Grundprincip des A. T. I. 63 ff. 67 f.
Güte Gottes I. 308. II. 106.
Handauflegen I. 248.
Handfüllen I. 187.
Hegel I. 49.
Heiden, Untergang II. 228 ff., Bekehrung II. 231.
Heil I. 67., beschränktes I. 451 ff.
Heiliger Israels II. 95.
Heiliges I. 205 f.
Heiligkeit Gottes I. 301. II. 103. Israels 1. 132.
Heiligthum der Zukunft II. 224.
Hellenismus II. 306.
Herrlichkeit, Gottes I. 311. II. 113. Israels II. 225.
Herz I. 352.
Himmelskönigin II. 16.
Hiskia II. 13. 14.
Hoffnung II. 175. 177., des Mosaismus I. 455 ff.
Höhen I. 199.
Hohepriester I. 187. II. 257. 261 f. 284.
Höllenschilderungen II. 230.
Humanität II. 193.
Jahve I. 290 f, II. 95. 296.
Jaqobs Segen I. 456.
Jehovist, B, I. 92 ff.
Jerubbaal I. 138.
Jerusalem II. 82., das zweite II. 25. 278., das neue II, 226., das heilige II. 311.
Immanuel II. 244 ff.
Inspiration I. 20.
Israel, Untergang II. 10 f., Vollendung II. 222.
Jobeljahr I. 216. 409.
Jojachin II. 17. 71.
Josia II. 17.
Josua I. 135., der Hohepriester II. 257.
Judah, nach Salomo I. 145 f.
Juden, Volksname, II. 275.
Judith II. 311. 316.
Kabbala I. 13.
Kanon II. 279.
Kant 1. 60.

Kerubim I. 337 ff.
Kohen I. 185 f.
Kommen Gottes II. 202.
Königthum I. 191. II. 68 ff., der Zukunft I. 463. 479. II. 236 ff.
Köppen I. 58.
Krankheit I. 440 f.
Kreatianismus I. 320. II. 116.
Langmuth Gottes I. 310. II. 112.
Laubhüttenfest I. 221.
Leben II. 163.
Lehrbegriffe biblische I. 4.
Lehrrede I. 27.
Leiden, des Gerechten II. 18. 19. 23, sühnendes II. 266 f.
Leuchter, heiliger I. 206 f.
Leviratsehe I. 435.
Leviten I. 181. 183. 185. II. 67.
Levitismus II. 271. 311.
Liebe Gottes I. 309. II. 107. 173 ff.
Literatur d. A. T. Th. I. 81 ff.
Logos II. 325.
Loosorakel I. 177.
Lügenpropheten I. 163.
Makkabäer II. 282.
Manasse II. 14. 15. 274.
Mantik I. 160. 168 f.
Melchizedek. II. 261 f.
Mensch I. 374 ff. II. 134 ff.
Menschenopfer I. 244. 251.
Messias I. 195. bei Jesaja II. 239 ff. Micha II. 250. Saĉ. IX. II. 251, Jeremjah II. 252., Saĉ. XII. II. 253, Ezechiel II. 254. Saĉ. II. 256, — Namen II. 241, — Geist II. 242, — Idee I. 455, bei Daniel II. 329 f., in den Apokryphen II. 333, in den Psalmen II. 336 ff.
Methode d. A. T. Th. I. 71 f.
Mildthätigkeit I. 433.
Mirjam I. 150.
Missionsaufgabe Israels II. 233.
Mitleid Gottes I. 308.
Monotheismus, Princip des A. .T.? I. 48, — semitischer? I. 99 ff.
Moses I. 123 ff. 149, — seine Zeit I. 134, — seine Religion I. 129 f., Schranken derselben I. 451 ff.
Musik, heilige I. 154.
Mythus I. 30 ff. 115 ff.
Nabi I. 164 f.
Namen I. 283, Gottes I. 286. II. 94. 112 f.
Nasiräat I. 180.
Nationalbewusstsein II. 307.
Natur, — Verklärung II. 227, Verkehrung I. 441.
Nethunim I. 184.
Neujahr II. 296.
Neumond I. 217. 220.
Noachs Segen I. 468,
Nordisrael, nach Salomo, I. 144.
Offenbarung I. 63. 65. 111. 280. II. 93.
Opfer I. 229 ff. II. 81.
Ort, Gottes II. 89. I. 272 f. 295.
Parabel I. 28. 171.
Parteien II. 301.
Partikularismus I. 261. II. 84 ff. 171. 282. 310.
Passah I. 217 ff. 229.
Patriarchen, prophetisch I. 149, ihre Religion I. 75 f. 96 f., ihre Weissagungen I. 469 f.
Perioden d. A. T. Rel. I. 73 f.
Persische Zeit II. 21 ff. 277, religiöse Einwirkung II. 27 f.
Pfingstfest I. 219.
Pharisäer I. 13. II. 303. 319.
Pietät II. 193.
Poesie in der Bibel I. 28.
Präexistenz I. 354. II. 134.
Priester I. 181. 183. II. 66. 284. 312, — der Zukunft I. 478. II. 261 ff., Israel Priester II. 234, Priester und Prophet I. 150. 167. II. 39, Priester und Schriftgelehrter II. 288.
Prophet I. 147. II. 29. 285, der Zukunft I. 477. II. 258, — Stand I. 151. II. 29. 39, — Namen I. 164. II. 40 ff., — Schulen I. 151 ff., — heidnische I. 156. II. 34, — falsche II. 34. 37, — israelitische I. 160. 161. II. 30, Berufung II. 39, — Schüler II. 39, — Reden I. 170. II. 44, — Wirksamkeit I. 166 f. II. 32. 40. 43, — Schriftsteller II. 30. 49, — Stellung zum Gesetz II. 63.
Prophetinnen II. 37. I. 150.
Proselyten II. 292 ff.
Protevangelium I. 465 ff.
Ptolemäer II. 280.
Purimfest II. 296.
Quellen, der bibl. Rel. I. 12 ff., der mos. Periode I. 86 ff., der prophetischen Periode II. 1 ff., der levitischen Zeit II. 271 ff.
Qoheleth II. 304 f.
Rachelust I. 426. II. 229. 309 f.
Realweissagung I. 474.
Rechabiten I. 105. 181.
Refaïm II. 166.

Regierung I. 320. II. 117 f.
Reichsherrlichkeit Israels II. 225. 233.
Reinigungen I. 225. 438 f.
Reinheit Gottes II. 105.
Religion (Gottesfurcht), altsemitische I. 99, vormosaische I. 101.
Religionsphilosophische Auffassungen des A. T. I. 45 ff.
Richterzeit I. 136.
Rosenkranz I. 50.
Rückkehr Israels II. 209.
Rust. I. 55.
Sabbath I. 215. 315 — -Jahr I. 216.
Sadducäer I. 13. II. 303. 306. 320.
Sage I. 30 ff.
Salomo I. 143.
Samariter I. 13. II. 309.
Samuel I. 141. 151.
Satan cf. Teufel.
Saul I. 193.
Schelling I. 59.
Scheol I. 398. II. 165.
Schilo I. 461.
Schlange I. 373 f.
Schlachtopfer I. 233.
Schleiermacher I. 47.
Schöpfung I. 312 ff. II. 114 ff.
Schrift II. 279. 299. 30. 49.
Schriftgelehrter II. 285.
Schriftsinn, zweiter II. 335.
Schuld I. 389. II. 157. 159. 160.
Schuldbewusstsein I. 390. II. 161. 314.
Schuldopfer I. 237.
Seele I. 350. II. 135 f.
Segen, Bileams I. 472, Jaqobs I. 456. Noachs I. 468.
Sekten I. 12. II. 302.
Seligkeit II. 183, zuk. II. 225.
Semiten, Anlage I. 96, Religion I. 99.
Seraphim I. 344.
Serubabel II. 256.
Sicherheit des Frommen II. 185.
Sittlichkeit I. 146. 423. 432. II. 191. 312 ff.
Sohn Gottes I. 132. 195. II. 173. 338.
Speisegesetze I. 442.
Speisopfer I. 232.
Spross II. 251. 256.
Stellvertretung I. 189 f.
Stiftshütte I. 140. 200. 208.
Stuhr I. 58.
Sühnopfer I. 237. 245.
Sünde, Ursprung I. 375. 377. II. 143. 5, — Allgemeinheit I. 382. 384. II. 144. 155, — Entfaltung und Namen I. 386. II. 146. 151, — Stufen I. 383. 5. II. 149, — Höhepunkt I. 385. II. 150, — in Israel II. 143, — Wesen I. 380, — Nothwendigkeit I. 376. 379. II. 155, — Erbsünde I. 384. II. 154, — unversöhnliche und versöhnliche I. 447, — Vergebung in der Endzeit II. 223.
Sündopfer I. 237.
Symbol I. 28. 170. II. 48.
Synagoge II. 294.
Talmud I. 12.
Tempel II. 294, Bau I. 210. II. 82, — Reinigungsfest II. 296.
Teraphim I. 119 f. II. 34.
Teufel I. 370. II. 139. 322.
Theismus I. 49.
Theodicee II. 122 ff.
Theokratie I. 131.
Theologie bibl. I. 1 ff., — exegetische I. 3, — historische I. 8 ff., systematische I. 4 ff.
Thorheit II. 152.
Tod I. 355. 392. II. 162, — Israels II. 161.
Todeszustand II. 164. I. 396.
Todtes I. 439.
Todtenbeschwörung I. 158 f. II. 164.
Traducianismus II. 116.
Trauertage II. 295 f.
Traumdeutung I. 177.
Treue Gottes I. 307. II. 105.
Trichotomie I. 353.
Vatername Gottes II. 98.
Uebel I. 395. II. 164.
Vergeistigung II. 297.
Vergeltung I. 324. II. 125.
Versöhnung I. 446. II. 194, — Mittel II. 197, — Tag I. 220. 255.
Verstocken I. 328. II. 125.
Verzückung I. 160. 168. II. 46.
Vision I. 28. 170. II. 47.
Unglaube II. 178.
Universalismus II. 234.
Unsterblichkeit I. 361. 369. 392. 396. II. 137. 162. 164. 185.
Unveränderlichkeit Gottes II. 99.
Vorhof I. 207.
Vorsehung I. 323. II. 117.
Urim I. 176.
Urkundlichkeit I. 20.
Urstand I. 360. II. 138.
Wahrhaftigkeit I. 307. II. 105.
Wahrsagung I. 175. II. 65.
Waschungen I. 225.
Weiber, fremde, II. 309.

W e i s h e i t, Gottes I. 309. II. 108. 114. 323, — Israels II. 186.
Weissagung I. 29. 171. II. 50.
Wort Gottes I. 314. 167. II. 94. 114.
Wunder I. 178. 320. II. 64. 118.
Wundersucht II. 297.
Zebaoth I. 295. II. 96.
Zeichen I. 178, — der Zeit II. 204.
Zerstörung Jerusalems II. 19.
Zerstreuung (Gemeine der) II. 290.
Zorn Gottes I. 310. II. 110.
Zucht II. 156. 187.
Zuverlässigkeit I. 307.
Zweifel II. 122. 129. 303.

VERZEICHNISS
der angeführten Schriftstellen, zu welchen Bemerkungen gemacht sind.

Genesis.	Seite
I, 1 ff.	I. 313 ff. 317.
2.	I. 316.
26 ff.	I. 356. 121. 268.
31.	I. 360.
I—III.	I. 43 ff.
II, 7 ff.	I. 367.
17 ff.	I. 394.
19.	I. 359.
25.	I. 368.
III, 5.	I. 465 f.
1 ff.	I. 372ff. 377ff.
22.	I. 121. 332.
24.	I. 338.
IV. V.	I. 115.
IV, 1.	I. 415.
10.	I. 399.
13.	I. 389.
V, 1.	I. 356.
21 ff.	I. 362.
22.	I. 361.
VI, 1 ff.	I. 44. 116. 333. 362. 370. 393.
9.	I. 361.
VII, 1.	I. 384.
VIII, 2.	II. 159.
IX, 4.	I. 253. 352.
25 ff.	I. 468.
XI, 1.	I. 121.
XII, 1 ff.	I. 418.
3.	I. 470.
XV, 8 ff.	I. 403.
18.	II. 225.
XVI, 13.	I. 290.
XVIII, 2 ff.	I. 269.
18. . . .	I. 470 f.
19. . . .	I. 325.

Genesis.	Seite
XVIII, 23.	I. 305.
XIX, 30 ff.	I. 435.
XX, 3.	I. 121.
XXII, 5.	I. 399.
18.	I. 470 f.
XXVI, 4.	I. 470 f.
XXVII, 6 ff. . . .	I. 426.
XXVIII, 12. . . .	I. 121.
14. . . .	I. 470 f.
21 ff. . . .	I. 262.
XXX, 8.	I. 426.
27.	I. 120.
41.	I. 116.
XXXI, 29.	I. 288.
XXXII, 4.	I. 122.
6.	I. 122.
23 ff. . . .	I. 118.
XXXV, 7.	I. 121.
XXXVIII, 12 ff. . .	I. 435.
XLIII, 9.	I. 389.
XLIV, 32.	I. 389.
XLVII, 9.	I. 399.
XLIX.	I. 456.
24.	I. 284. 290.
Exodus.	
II, 10.	I. 123.
III, 12.	II. 245.
14.	I. 291. 293.
22 ff.	I. 307.
IV, 24.	I. 118. 227.
V, 3.	I. 250.
16.	I. 389.
VI, 2 ff.	I. 293.
XII, 2.	I. 287.
XIII, 14.	I. 132.
17.	I. 326.
XIV, 8.	I. 386.

Exodus.	Seite
XVII, 10.	I. 321.
XVIII, 1.	I. 125.
XIX, 5 ff.	I. 439.
XX, 1—18.	I. 427 f.
XXI, 6.	I. 287.
XXII, 7 f.	I. 287.
27	I. 287.
XXIII, 21.	I. 335.
XXV, 20 f.	I. 340.
XXVIII, 8.	I. 184.
XXXII.	I. 104.
XXXII, 21.	I. 389.
XXXIII, 7 f.	I. 140.
13 f.	I. 337.
XL, 34.	I. 204.
Leviticus.	
V, 1—13.	I. 238.
X, 17.	I. 190.
XI.	I. 442.
XI, 29.	I. 449.
45.	I. 303.
XIV, 1 ff.	I. 49. 287.
12.	I. 239.
17.	I. 239.
XVI.	I. 255. 371.
XVII, 7 f.	I. 371.
11.	I. 252.
14.	I. 252.
XIX, 2.	I. 303.
20.	I. 432.
32.	I. 287.
XX, 7.	I. 303.
26.	I. 303.
XXI, 8.	I. 303.
XXII, 16.	I. 389.
XXIII, 43.	I. 214.
XXIV, 11.	I. 290.
16.	I. 290.
Numeri.	
VI, 1 ff.	I. 180.
12.	I. 239.
XII, 6 ff.	I. 129.
XXI, 8 ff.	I. 261.
XXIII, 4.	I. 278.
10.	I. 399.
XXIV, 3 f.	I. 160. II. 41.
17 ff.	I. 472.
XXVIII, 3 ff.	I. 254.
XXXI, 50.	I. 250.
Deuteronom.	
V, 23.	I. 349.
XI, 12.	II. 177.
14.	II. 177.
XIII, 6.	I. 351.
XIV, 3 ff.	I. 442.
XVI, 13.	I. 221.

Deuteronom.	Seite
XVIII, 9 ff.	II. 35.
15 ff.	I. 149. II. 259.
22.	II. 57.
XXIII, 8.	II. 231.
XXIII, 14 ff.	I. 438.
XXV, 5 ff.	I. 435.
XXVIII, 32.	I. 288.
46.	II. 65.
XXXIII, 5.	I. 131. 192.
8—10.	II. 67.
Josua.	
I, 4.	II. 225.
V, 9.	I. 226.
13.	I. 337.
VI, 5.	I. 321.
X, 12.	I. 321.
XXIV, 3.	I. 109.
15—29.	I. 135.
Judices.	
I, 21 ff.	I. 135.
V, 8.	I. 287.
20.	I. 321.
23.	I. 132.
VI, 8.	I. 151.
19.	I. 231. 333.
25 ff.	I. 231. 267.
VIII, 27.	I. 138.
XI, 30 ff.	I. 244.
XIII, 3 ff.	I. 337.
15 ff.	I. 231. 334.
XV, 19.	I. 321.
XVII, 10 ff.	I. 182.
Ruth.	
III, 9 ff.	I. 435.
IV, 5 ff.	I. 435.
1 Samuel.	
II, 6.	I. 354.
11.	I. 186.
12 ff.	I. 231.
18.	I. 186.
22.	I. 184.
25.	I. 287. 449.
III, 1.	I. 186.
VI, 3 ff.	I. 239.
VII, 6.	I. 225.
IX, 9.	I. 164.
X, 12.	I. 152.
XII, 10 ff.	I. 193.
XIII, 9 ff.	I. 167.
XIV, 32.	I. 443.
XV, 32.	I. 146.
XVIII, 1 ff.	I. 351.
XIX, 13.	I. 120.
XXI, 5 f.	I. 439.
XXVI, 19.	I. 249.
XXVIII, 3 ff.	I. 159. 397.

2 Samuel.	Seite
V, 21.	I. 204.
VII, 1 ff.	I. 167.
4 ff.	I. 463 f.
VIII, 18.	I. 182. 186.
XI, 4.	I. 439.
XIV, 36 ff. . . .	I. 176.
XX, 26.	I. 186.
XXIII, 1 ff. . . .	I. 464.
2 ff. . . .	I. 176.
16. . . .	I. 253.
XXX, 7 f. . . .	I. 176.
1 Könige.	
IV, 4.	I. 186.
VII, 14.	I. 327.
VIII, 16.	I. 201.
XIII, 1.	II. 53.
XXII, 5.	I. 163.
19.	I. 364.
2 Könige.	
II, 1 ff.	I. 362.
9.	I. 154.
15.	I. 154.
VIII, 7.	II. 37.
10.	I. 163.
XVII, 5 ff. . . .	II. 10.
28.	II. 192.
XXIII, 10. . . .	II. 230.
XXVIII, 4.	I. 261.
Jesaja.	
II, 22.	II. 136.
IV, 2.	II. 243.
V, 18 f.	II. 150.
24.	II. 150.
VI, 1 ff.	I. 344. II. 89. 130.
13.	II. 206.
VII, 8.	II. 53.
14 ff.	II. 244 ff.
VIII, 1 ff.	II. 247.
17.	II. 178.
19.	II. 35.
IX, 4 ff.	II. 239 f.
XI, 1 ff.	II. 241 f.
XIV, 13.	II. 228.
XVIII, 7.	II. 226.
XIX, 17 — Ende, .	II. 232. 234. 236.
XX, 3.	II. 52.
XXII, 12. . . .	II. 150.
XXIV, 14. 21. . .	II. 133. 215.
XXV, 6 ff. . . .	II. 213. 215. 235. 163.
XXVI, 6 ff. 19. . .	II. 212. 215.
XXVIII, 16 ff. . .	II. 38. 41. 244.
XXX, 22. . . .	I. 138.
9. . . .	II. 233.

Jesaja.	Seite
XXXI, 3. . . .	I. 349.
XXXV, 10. . . .	II. 214.
XXXVII, 30. . .	II. 247.
XL, 2.	II. 207.
XLII, 1 ff. . . .	II. 74.
19.	II. 233.
XLIII, 27 f. . .	II. 71. 138.
XLV, 10. . . .	II. 150.
XLIX, 1 ff. . . .	II. 75.
7.	I. 351.
LII, 13 — LIII, 12.	II. 79 f. 264 ff.
LIII, 10.	II. 215.
LIV, 6.	II. 195.
LV, 4.	II. 255.
LVI, 3—8. . . .	II. 234.
LVII, 16. . . .	II. 159.
LIX, 16 ff. . . .	II. 256.
LXIII, 1—6. . .	II. 256.
LXV, 20. . . .	II. 214.
LXVI, 4.	II. 234.
16.	II. 230.
21.	II. 235.
24.	II. 230.
Jeremja.	
II, 21.	II. 174.
VII, 31 f.	II. 230.
IX, 25.	I. 226 f.
XII, 15 f. . . .	II. 234.
XIII, 1 ff. . . .	II. 84.
23.	II. 151.
XVII, 5. 7. . . .	I. 349. II. 177.
XIX, 2. 6. . . .	II. 230.
XXIII, 5 f. . . .	II. 252 f.
25 ff. . . .	II. 40.
XXV, 11. . . .	II. 52.
XXVI, 17 ff. . .	II. 62.
XXVIII, 9. . . .	II. 57.
XXIX, 10. . . .	II. 52.
XXX, 9.	II. 252 f.
21.	II. 261.
XXXI, 29 f. . . .	II. 124.
XXXII, 35. . . .	II. 230.
XXXIII, 15 f. . .	II. 252 f.
XXXIV, 8. . . .	I. 403.
18. . . .	I. 403.
XXXV, 2. . . .	I. 105. 181.
XLIV, 15. . . .	II. 16.
29 f. . . .	II. 65.
L. LI.	II. 6.
L, 2 f.	II. 53.
Ezechiel.	
I, 5 ff.	I. 339.
III, 12.	I. 339.
IV, 5.	II. 53.
VIII, 1.	II. 294.
3.	II. 48.

Ezechiel.	Seite
IX, 3 ff.	I. 339.
X, 1 ff.	I. 339.
XI, 24.	II. 48.
XIV, 1.	II. 294.
XVIII, 2 f.	II. 124.
4.	II. 134.
10 ff.	II. 158.
XX, 1.	II. 294.
5.	II. 190.
16.	I. 104.
40.	II. 224.
XXI, 5.	II. 48.
XXIV, 23 f.	II. 254 f.
XXVI, 1—XXVIII, 9.	II. 62.
XXIX, 17.	II. 62.
XXX, 9.	II. 233.
XXXIII, 26.	II. 206.
XXXIV, 25.	II. 227.
XXXVII, 1 ff.	II. 212. 213 ff.
22 ff.	II. 254 f.
XL ff.	II. 224.
XLI, 18 ff.	I. 340.
XLVII, 22.	II. 234.
Hosea.	
III, 5.	II. 237.
IV, 15.	II. 190.
V, 10 ff.	II. 48.
VI, 5.	II. 45.
7.	II. 138.
IX, 7.	II. 40.
XII, 1 ff.	II. 48.
4 f.	I. 119.
10.	I. 221.
Joël.	
II, 23.	II. 259.
Amos.	
III, 8.	II. 40.
V, 26.	I. 104.
VII, 13.	II. 31. 37.
IX, 11.	II. 237.
Jona.	
III, 4. 10.	II. 62.
IV, 10 f.	II. 62.
Micha.	
II, 1.	I. 288. II. 150.
6.	II. 33.
10.	II. 211.
12 f.	II. 38.
V, 1 ff.	II. 250.
VII, 4.	II. 43.
14.	II. 99.
Habakuk.	
II, 4.	II. 177.
Zephanja.	
III, 9.	II. 232.

Haggaï.	Seite
II, 23.	II. 256.
Saćarjah.	
III, 1 ff.	II. 140.
7.	II. 214.
8.	II. 257.
V, 1 ff.	I. 258.
9.	II. 130.
VI, 11 ff.	II. 257.
VIII, 4.	II. 214.
IX, 9.	II. 251.
12.	II. 195.
XI, 4—14.	II. 32. 49.
XII, 4—8.	II. 253.
10 ff.	II. 268.
XIII, 1.	II. 254.
XIV, 2.	II. 206.
19.	I. 389.
Maleachi.	
I, 2.	I. 309.
11.	II. 291.
III, 1.	II. 258.
Psalmen.	
II.	II. 336.
VI, 2.	I. 311.
VIII.	II. 337.
VIII, 2.	I. 284.
6 ff.	I. 358.
X, 4.	II. 83.
XIV, 1.	II. 83.
XVI.	I. 363 f. II. 337.
XVI, 2.	I. 309.
XVII.	I. 364 f.
XVII, 15.	II. 185.
XVIII, 26.	I. 306.
32.	I. 286.
36.	I. 309. 399.
XIX, 10.	II. 181.
14.	II. 192.
XX, 2.	I. 284.
4.	I. 237. 243.
XXII.	II. 337.
XXII, 4.	II. 84.
XXIX, 10.	I. 274.
XXX, 10.	II. 166.
XXXI, 6.	II. 168.
XXXII, 3.	I. 349.
XXXIII, 6—9.	II. 116.
XXXIV, 12.	II. 192.
XXXV, 5.	I. 389.
XXXVI, 2.	II. 37.
XXXVII. 25.	II. 126.
XLV.	II. 336.
XLV, 7.	I. 197.
XLVIII, 3.	II. 89 f.
XLIX, 1 ff.	II. 216.
L, 1.	II. 58.

Psalmen.	Seite
LI, 1 ff.	II. 161.
7.	II. 159.
10.	I. 349.
21.	I. 234.
18.	II. 197.
LVIII, 2.	I. 287.
3.	II. 154.
LXIX.	II. 337.
LXIX, 6. 8.	II. 179.
LXXII.	II. 336.
LXXII, 8.	II. 225.
LXXIII, 1 ff.	II. 217.
5.	II. 164.
LXXIV, 8.	II. 294.
LXXVIII, 39.	I. 349.
49.	II. 131.
LXXXII, 1.	I. 287.
XCIX, 6.	II. 168.
CX.	II. 336.
CXVIII, 3.	II. 235.
CXIX.	II. 314.
CXXV, 3.	II. 181.
CXXVI, 1.	II. 209.
CXXXVII.	II. 310.
CXXXIX, 1 ff.	II. 219.
2 ff.	II. 101.
15.	II. 135.
21.	II. 194.
Proverbia.	
VIII, 22.	II. 110.
XXV, 21 f.	II. 194.
XXVII, 19.	II. 155.
XXX, 4.	II. 109.
XXXI, 10—31.	II. 193.
Hiob.	II. 127.
I, 6—12.	II. 140.
21.	II. 134.
II, I—6.	II. 140.
III, 8.	II. 34.
IV, 13 ff.	II. 46.
VII, 17—21.	II. 160.
X, 4.	I. 349.
6—14.	II. 160.
XIII, 25.	II. 160.
XIV, 3.	II. 160.

Hiob.	Seite
XV, 7.	II. 109.
XIX, 25 ff.	II. 168 f.
XXVI, 7.	II. 116.
XXVIII, 23 ff.	II. 110.
XXXI, 1 ff.	II. 193.
15.	II. 193.
33.	II. 138.
XXXII, 8.	II. 121.
Cant. Cant.	I. 425. II. 338.
Esther.	II. 310.
Daniel.	
II, 31 ff.	II. 329.
IV, 10. 20.	II. 322.
VII, 7 ff.	II. 329 f.
IX, 4—20.	II. 314.
6.	II. 312.
21.	II. 130.
25 f.	II. 331.
XI, 33.	II. 289.
XII, 3. 10.	II. 289.
2. 13.	II. 316 f.
1 Chron.	II. 309.
VI, 8.	I. 141.
XVIII, 17.	I. 186.
XXI, 1.	II. 322.
XXII.	II. 311 f.
XXVIII, 19.	II. 311 f.
XXIX.	II. 311 f.
2 Chron.	
XIX, 2.	II. 309.
XX, 22.	II. 322.
35.	II. 309.
XXV, 8.	II. 309.
XXX, 18	II. 309.
XXXII, 8.	II. 349.
XXXIII.	II. 271.
XXXIII, 11 ff.	II. 15.
XXXIV, 16.	II. 309.
Nehemja.	
VIII, 7. 13.	II. 289.
Qoheleth.	II.303 ff. 317 f.
III, 18.	II. 317 f.
IV, 17.	II. 294.
XI, 9 f.	II. 305. 317 f.
XII, 14.	II. 305.

Zu verbessern bitte ich:

I. 205. N. 6 lies statt 1 reg. VIII, 16: 1 reg. VIII, 6.
I. 224. N. 3 ist אִסָּר zu lesen.
I. 319. Z. 14 v. u. lies statt bei ihm: in dieser Zeit.
II. 17. Z. 7 „ „ „ „ Jojakim: Jojachin.
II. 71. N. 1 lies statt Jojachim: Jojachin.
II. 205. Z. 3 v. o. lies die Worte „und der Skythen“ nach „Medien“.

Blosse orthographische Flüchtigkeiten, wie z. B. einmal Qamosch statt Kamosch etc., wird der Leser leicht selbst verbessern.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Verlag von **Heyder & Zimmer** in Frankfurt a. M.

Die Heilige Schrift

in berichtigter Uebersetzung
mit Einleitungen und Anmerkungen

von

Joh. Friedr. von Meyer.

Dritte verb. Aufl. (Ausgabe letzter Hand.)

90 Bogen hoch Quart. brosch. 3 Thlr.

Um dem Bedürfniss einer Berichtigung der Lutherischen Uebersetzung abzuhelfen, hat J. F. von Meyer die ganze heilige Schrift nach dem Grundtext durchforscht, hat jedoch bei der Veränderung der Luther'schen Verdeutschung mit möglichster Schonung nur die Unrichtigkeiten beseitigt und ist überall bemüht gewesen, das von Luther ausgeführte Werk in seinem Sinn und Geist fortzuführen, so dass Meyer's Uebersetzung in dem Leser das Gefühl erweckt: so würde Luther übersetzt haben in unserer Zeit. Aus Achtung und Schonung für das Eigenthum der Andacht hat er den genaueren Ausdruck meist in die Anmerkungen verwiesen. Diese Anmerkungen bilden einen zwar kurzen aber inhaltreichen Commentar, der manchmal nur in Winken und Fingerzeigen besteht, aber für Gelehrte und Nichtgelehrte gleich nützlich ist, indem er Diesen durch Angabe des Wörtlichen den Mangel an Kenntniss der Grundsprachen ersetzt, Jenen eine begleitende Hülfe bei Lesung des Grundtextes liefert. Die Anmerkungen erklären ferner den Zusammenhang, die Uebergänge, auch so viel als nothwendig ist, die historischen, geographischen Schwierigkeiten u. s. w.; ferner enthalten sie Winke für tiefere Forschung aus dem Schatze übereinstimmender Auslegung der bewährtesten Väter und Lehrer der Kirche. „In den Noten", sagt J. F. von Meyer, „machte ich mir die gedrängteste Kürze mit der nöthigen Reichhaltigkeit zum Vorsatz. Viele Stellen, viele Anmerkungen, die sich so obenhin lesen, sind ein Ergebniss langer Forschung, Nachdenkens und Mühens."

Auch die äussere Ausstattung dieses Bibelwerks dürfte dem Fortschritt unserer Zeit genügen und dasselbe so auch in dieser Beziehung als

„ein Ehrendenkmal der evangelischen Kirche deutscher Nation"

wie es Professor Hagenbach nennt, dastehen. In diesem Urtheil stimmen Männer überein wie Dr. Marheineke, Dr. Lücke, Dr. R. Stier, Dr. H. Thiersch, Dr. Schaff, Dr. Ebrard, Dr. Steitz, Karl Sudhoff, A. Knapp, Prälat Kapff, Dr. Mallet u. A.

Dr. Martin Luther's deutsche Werke

nach den ältesten Ausgaben kritisch und historisch bearbeitet mit literar-historischen Einleitungen

herausgegeben von

J. K. Irmischer und E. L. Enders.

Zweite verbesserte Ausgabe.

1r bis 13r Band à $22^1/_2$ Sgr.

Bd. 14 und 15 erscheinen nächstes Jahr. Bd. 16—67 kosten 26 Thlr.

Diese neue Ausgabe von Luther's sämmtlichen Werken unterscheidet sich dadurch von allen früheren, dass hier zum erstenmal das reichlich vorliegende Material an alten Einzeldrucken vollständig benutzt und kritisch verwertet wurde.

„Diese Ausgabe, welche den Vorzug der Vollständigkeit mit den Forderungen philologischer Kritik und urkundlicher Genauigkeit zu vereinigen strebt, genügt allen den Bedürfnissen, welche man jetzt an eine neue Gesammtausgabe zu stellen berechtigt ist."

Beilage zur Allgem. Zeitung vom 19. Januar 1852 (von Prof. Häusser).

„Die vollständigste und correcteste, ja die einzige vollständige, kritisch und chronologisch zuverlässige Ausgabe, welche wir besitzen, der wahre und ganze Luther, unverkürzt und unverstümmelt, im ursprünglichen reinen Text, nach den unter Luther's Augen gedruckten Original-Ausgaben, unter sorgfältiger Beibehaltung aller Spracheigenthümlichkeiten und alleiniger Anbequemung der Orthographie und Interpunction an die jetzige, so dass die Sprache Luther's, als das eigenthümliche Gepräge seines Geistes, unangestastet geblieben ist. Diese Ausgabe hat neben dem theologisch-kirchlichen zugleich noch ein allgemeineres sprach- und literaturgeschichtliches Interesse, als ein Werk, welches nicht blos den Geist des grössten Reformators in seiner ganzen vielseitigen schriftstellerischen Thätigkeit dem Leser darstellt, sondern auch einen Blick thun lässt in die lebendigen Reichthümer der deutschen Muttersprache, in eine der wichtigsten Bildungsepochen der deutschen Sprachgeschichte."

Dr. Wagenmann. (Jahrbücher für deutsche Theologie.)

Dr. M. LUTHERI
OPERA LATINA

cur. Elsperger, Irmischer, H. Schmid et H. Schmidt.

Tom. I—XXIII: enarrationes in genesis, in psalmos, ecclesiast., cant. cantic., Esaias. comment. in ep. Pauli ad Galatas. Zusammen 26 Bde. à 15 Sgr.

Opera lat. ad reformat. histor. tom. I—V à 1 Thlr.

☞ Die noch fehlenden ca. 8 Bde. erscheinen in den nächsten Jahren.

„Von welchem Werthe eine neue Ausgabe der lateinischen Werke Luther's sei, sollte kaum einer besonderen Hinweisung bedürfen. Keine der älteren Sammlungen ist vollständig, keine bei ihrem Texte kritisch genau oder auch nur in den Angaben über die Chronologie der Schriften zuverlässig. Ueberdiess sind die alten lateinischen Ausgaben nicht sehr leicht in ganzen Exemplaren zu erwerben. Dass man sich aber mit fremden Uebersetzungen von unseres Reformators Grundtext begnügen dürfte, wird Niemand zu behaupten wagen; wer jene prüfend mit diesen vergleicht, wird nicht anders können, als sich verwundern über die Sorglosigkeit, mit der oft sogar gelehrte Theologen bei jenen sich beruhigen. Die Erlanger Ausgube ist die beste, ja die einzig empfehlenswerthe Ausgabe von Luther's Werken. — Seit 250 Jahren ist diess das erste Mal, dass Luther's lateinische Schriften wieder in der Grundsprache einer Sammlung einverleibt werden."

Aus einer Recension von Prof. Dr. J. Köstlin in Reuter's Repertorium.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schultz, Hermann

Alttestamentliche Theologie Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe. Dargestellt von Hermann Schultz

Bd.: 2

Frankfurt a. M. 1869

Exeg. 994 z-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10412786-3